موقع الثقافة

تأليف: هومى . ك. بابا
ترجمة: ثائر ديب



569
المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

موقع الثقافة

تأليف : هومى ك. بابا

ترجمة: ثائر ديب

المجلس الأعلى للثقافة

٢٠٠٤

المشروع القومى للترجمة
إشراف جابر عصفور

- العدد: ٥٦٩
- موقع الثقافة
- هومى ك.بابا
- ثائر ديب
- الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م

هذه ترجمة لكتاب

The Location of Culture

Homi k. Bhabha

Routledge

London and New York

1994

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت:٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House , El Gezira Cairo

Tel: 7352396 Fax: 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم المختلفة ولاتعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة.

المحتوى

يضربُ بنيانُ هذا العمل بجذوره في الزمني. فكلُّ مشكلة إنسانية ينبغي النظر فيها من وجهة نظر الزمن.

(فرانز فانون، بشرة بيضاء، أقنعة سوداء)

عليك أن
تُبْرِزَ الإيجابي،
وتتخلّص من السلبي
أن تتمسّك بما هو مؤكّد
ولا تتورط مع السيد بينَ بينَ.

(اللازمة في أغنية جوني ميرسر أَبْرِزِ الإيجابي)

مقدمة المترجم:

هومى بابا والمنظور ما بعد الكولونيالى:

فضاء الهجنة والترجمة الثقافية

(أ)

أن تقرأ هومى بابا يعنى أن تعيش تلك اللحظات من الغرابة المقلقة، على الحدود ما بين الثقافات والأمم والهويات والعوالم، فى الممّر الفاصل الواصل، على الجسر، فى منطقة الهجنة، والتجاذب، والانشطار، فى الفترة الزمنية الفاصلة، وما لا يقبل الترجمة، فى الخفاء، والعماء، وما لا يُدْرَك، وذلك كيما تستكشف أنَّ هذه اللحظات والأمكنة ذاتها هى زمنيات وفضاءات المعرفة، والإدراك، وقابلية الترجمة، حيث يجرى تفاوض الهوية، وتنبع المقاومة، وتدخل الجِدَّة العالم.

أن تقرأ هومى بابا يعنى أن تمضى حيث تأخذك تونى موريسون، ونادين غورديمر، ومحمود درويش، وديريك والكوت، وعادل جوسّوالا والا، ونهضة هارلم...، ويعنى أن تتواصل وتقطع ـ فى آنٍ واحد ـ مع فرانز فانون، وميشيل فوكو، وجاك لاكان، وجاك ديريدا، وإدوارد سعيد، وجوليا كريستيفا، وفريدريك جيمسون، وريتشارد رورتى، وجوزيف كونراد، وإ.م فوستر...؛ وأن تتحرك مع نثره من ترينيداد، مروراً بالكونغو، ودلهى، والضفة الغربية، ولندن، ونيويورك، وتاهيتى...، فى مراحل تاريخية مختلفة، وعبر مختلف الفروع المعرفية، الفلسفة، وتاريخ الأدب، والنظرية السياسية، والتحليل النفسى...، بعد أن تكون قد تضلّعت ما أمكن من كلّ

ذلك كيما تلتقط الوشم الذى تركه كلّ هؤلاء على هومى بابا دون أن يحول الوشم بينه وبين نقد أرباب هذه الفروع، أو دفعهم فى مسالك ومجاهل ما كانوا ليحلموا بها، فاتحاً حقولاً جديدةً للبحث والدراسة، شأنه فى ذلك شأن نظيريه الآخرين فيما يدْعى بـ الثالوث المقدّس للنظرية ما بعد الكولونيالية: إدوارد سعيد وجاياترى سبيفاك وهومى بابا، حيث ينطبق على ثلاثتهم ما قاله عن سبيفاك أحد زملائها من أنّها تركيبة علمية قد تكون أفضل المتاح على وجه الأرض (١)

أن تقرأ هومى بابا يعنِي أن تتورّط فى ذلك المنظور ما بعد الكولونيالى، أو الأقلوىّ، أو المهاجر الذى تُعاد منه كتابة تاريخ الحداثة. فما يراه هومى بابا هو أنَّ تواريخ الكولونيالية، والاستعباد، والاستغلال، والتمييز الجنسى، والاضطهاد، والتراتب الطبقى... لا تتكلّم عن شعوب أو طبقات أو مناطق بعينها مرتبطة بهذه التواريخ، بل تتكلّم عن التباينات الاجتماعية المشكّلة للحداثة، تتكلّم عن يومىّ الحداثة. وما يساعدنا عليه المنظور ما بعد الكولونيالى، أو الأقلوى، هو التفكير فى تلك الطرائق التى يُفْصِح من خلالها عن التراتبات الاجتماعية وتفاوضاتها ضمن الحداثة. بل إنّ بابا يساجل بمعنىً ما ضدّ القول بأنَّ الخطاب ما بعد الكولونيالى هو شكل من أشكال ما بعد الحداثة، ذلك أنَّ اهتمامه منصبٌّ أكثر على إعادة التفكير بجينالوجيا الحداثة، ضدّ التيار. فسؤال بابا هو: ما الحداثة بالنسبة لأولئك الذين هم جزء من أداتها وحكمها، لكنهم لأسبابٍ تتعلق بالعرق، أو الجنس، أو الموقع الاقتصادى الاجتماعى تمّ إقصاؤهم عن معايير عقلانيتها أو وصفتها الخاصة بالتقدّم فراحوا يعيشون بخلاف الحداثة إنّما ليس خارجها؟ وسؤال بابا هو: ما أشكال الهوية والفاعلية التى تبزغ من أكدار الحداثة ومنغّصاتها وضروب قلقها؟

فعلى الرغم من ذلك الاستخدام الفضفاض لمصطلح ما بعد الكولونيالية فى وصف تشكيلة هائلة من الممارسات الثقافية والاقتصادية والسياسية على نحوٍ يهدّد بأن يفقد هذا المصطلح معناه الفعّال(٢)، فإنَّ ما يبقى مشتركاً بين الدراسات ما بعد الكولونيالية هو ذلك الاهتمام لا بانقضاء الحداثة، وإنّما بإعادة تحديد موقعها. ما يبقى مشتركاً هو ما تحاوله الحواف ـ فى زماننا ما بعد الحديث ـ من إعادة تحديد اللبّ، وما تتجرأ عليه الهوامش من إعادة تشكيل المركز، فى مراجعةٍ لا تنظر إلى اللاغرب على أنه مجرّد

آخر لـ الغرب، أو موقعاً يجرى تعريف تاريخه وهويته فى تكوين حداثة صاغها مسار الغرب وعقله، إنما دون أن تسلك [أى هذه المراجعة] سبيل الأصولية الثقافية أو القومية أو الدينية التى تصوغ صورةً لثقافتها أو أمتها أو ديانتها بوصفها مصدراً أصيلاً للهوية النقيّة التى لم يلوّثها الغرب الحديث (٣)

أن تقرأ هومى بابا يعنى أن تسمع ذلك الاعتراف المدوىّ بأنَّ النظرية ما بعد الكولونيالية لا يمكنها تفادى بنى المعرفة الغربية، وإنْ سلّطت نقدها على عماياتها وضروب انغلاقها. كما يعنى أن تدرك أنَّ موقع الثقافة اليوم لا يقع فى لبابٍ نقىّ من التراث، بل على حواف التماس بين الحضارات حيث تنطلق بينيّة وهجنة وهويات جديدة. فشاغل بابا الأساسى هو ذلك الإهمال الذى نال التجاذب الذى يتّسم به موقع الثقافة والهوية، ذلك الإهمال الذى لا يقتصر على الممارسة الأوروبية للتحليل للثقافى بل يتعدّاها إلى الطرف الآخر الذى يُفترض به العكس. وجهود بابا مكرّسة لاستكشاف الموقع الثقافى الهجين والبينىّ، مدافعًا عن موقعٍ نظرى يفلتِ من ثنائيات الشرق والغرب، والذات الآخر، والسيّد والعبد، والداخل والخارج، موقعٌ يتغلّب على الأسس المتعيّنة ويكشف عن فضاءٍ من الترجمة لا تكون فيه الهويات منسوبةً إلى سماتٍ ثقافية متعينة مسبقًا وغيرٍ قابلة للاختزال وقائمة خارج التاريخ. فالسيّد والعبد، أوِ المستعمر والمستعمر، لا يمكن النظر إليهما، فى عرف بابا، على أنهما كيانان منفصلان يحدّد كلٌّ منهما ذاته على نحوٍ مستقلّ. والأمر- فى عرف بابا - أنَّ ثمّة تواجهًا وتبادلاً متواصلين تؤدّى فيهما الهوية الثقافية أداءً، فى زمنِ الحاضر، وفى فضاء حدّى هو موقع هجين يترك للاختلاف الثقافى أن يبرز وينْتِج معارف ومعانى جديدة ويمكّن من بناء موضوع سياسى جديد يغرِّب توقعاتنا السياسية المعهودة ويغيّر الأشكال المألوفة لمعرفتنا بلحظة السياسة.

وبهذا المعنى، فإنَّ كتابة بابا تهدف إلى إعادة موْقَعَة من يحلّل الإنتاج الثقافى، فاتحاً فضاءً جديداً وزمناً جديداً للنطق النقدى، حيث يعيد الاختلاف الثقافى الإفصاح عن محصّلة المعرفة من منظور موقع الأقلية الدالّ الذى يقاوم إضفاء الطابع الكليانى دون أن يكون محلياً أو خصوصياً، والذى يمكن منه إنتاج أشدّ أشكال الثقافة استنطاقاً ومساءلة، وإعادة تقويم كامل الحداثة وما بعد الحداثة وما فيهما من عمايات حيال بنى القوة المتوضّعة ضمن آلياتهما فى الهيمنة.

هكذا تنزع كتابة بابا تلك الألفة التى تغلّف المصطلحات التى نتقاذفها اليوم، مثل التعددية الثقافية، والتنوع الثقافى وتعدد الهويات...، فلا يعود بمقدورنا أن نستخدم تلك الكلمات بما نستخدمها فيه من رضًا وبداهة دونما تفكير. ذلك أنّ الهجنة، والتجاذب، والانشطار، والاختلاف الثقافى (لا التعددية الثقافية) تشقّ الهوية وتجعلها ضرْباً معقّداً من التقاطع والتفاوض بين فضاءات مكانية وزمنيات تاريخية ومواقع للذات متعددة، على نحوٍ يضعنا إزاء، بن فى ما هو ليس هذا ولا ذاك، بل شيء آخر بجانبهما، وإزاء، بل فى، ما هو أقلّ من واحد ومزدوج. وبذلك فإنّ بابا يقول لنا ما لا نريد سماعه، فى اللحظة التى لا نراها مناسبة، إنّما بطريقة يستحيل علينا أن نتجاهلها أو نهملها. ففى الوقت الذى غدت فيه الأفكار الليبرالية عن التعدد والمواعظ ما بعد البنيوية عن الاختلاف أشبه بمصطلحات نهائية فى الحكم على مسائل الصراع الثقافى، وفى الوقت الذى تعمد فيه براغماتية جديدة وأصولية سلفية إلى تصنيم ما هو خاص ومحلىّ وإلى شلّ حتى إمكانية التفكير بما هو عام، وفى الوقت الذى بلغ فيه تسليع الآخرية من أجل الاستهلاك معدلات غير مسبوقة وغدا فيه التداول العالمى للصور والقوالب النمطية الثقافية صناعة كبرى، راح هومى بابا يطرح أسئلته العميقة حول كفاية القوالب الخاصة بـ التسامح والمدنيّة وقدرتها على سرد تواريخِ عدم التسامح واللامدنية، مما تعرّض ويتعرّض له آخرو المتروبول الغربى من مستعمرين، وزنوج، ونساء، وعمال...، وراح يشدّ القوالب الليبرالية والأصولية والراديكالية إلى الحدّ الذى تتضح عنده نقاطها العمياء التى تشفّ عن مركزياتها الإثنية وبلاغاتها الإرادوية، وإلى الحدّ الذى تنمّ فيه على الآخر الذى يظهر فى عماياتها كما العرض المرضى الدالّ.

(ب)

ليس عمل هومى بابا ـ إذن ـ مجرد استكشاف لأوضاع البلدان الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، بل جلاء لديناميات السلطة والإخضاع والمقاومة. وبذلك فهو ينطوى على فكرة العمومية المفاهمية، أو على ذلك النوع من العمل الذى ندعوه بـ النظرية، وذلك فى اللحظة التى نسمع فيها من كلّ حدب وصوب أنّ النظرية قد ماتت. ولعلّ من المهم ـ قبل أن نستكشف طبيعة ممارسة بابا للنظرية ـ أن نلقى نظرة على النحو

الذى تنبع فيه المقاومة من ذلك العيش على الحدود، فى منطقة القلق والهجنة والانشطار، وإلى الكيفية التى يعمل فيها دكُّ المعانى المألوفة، للهوية والإثنية والذاتية والآخرية، على خلق إمكانية الانفتاح على واحة من الاستنارة النظرية واجتراح مقاومة تدْخِل الجدَّة إلى العالم، بما يرفع من قلق اللحظة الراهنة وخوفها ويخلق فسحة من الأمل.

ما يراه هومى بابا هو أنَّ أنظمة المعنى، والخطاب، والحكم... تعمل - فى، وعبر- العلاقات الاجتماعية المتجاذبة التى يخلقها فعل الانشطار الاجتماعى والخطابى، بحيث إننا كذوات لتلك الأنظمة نكون واقعين فى شراك هذه السيرورات الإشكالية من تعيين الهوية والتى تمثّل الشروط التى يتكوّن فيها مخيالنا الاجتماعى، سواء كنّا مستعمرين أو مستعمرين، مضطهدين أو مضطهدين، من الأقلية أو من الأكثرية. بيد أنَّ هذا الانشطار ليس عند بابا مجرد شرك أو مأزق، فهو لا يقع على الطرفين فى النقطة ذاتها، وسيرورته المتفارقة لدى كلٍّ منهما تتيح للمستعمر أو المضطهد إمكانية بناء استراتيجية أو فاعلية تفكّك صوت السلطة عند نقطة الانشطار. وبذا تخْلق إمكانية الاستنارة والتدبّر والمقاومة، بل وإمكانية الهدم، من العيش عند التقاطع والتجاذب، وربما من الجهد الذى يجب أن يبذله المستعمر والمضطهد كيما يعيش هناك ويعنى بشيئين متناقضين فى الوقت ذاته دون التعالى على هذا التناقض أو كبته. ذلك أنَّ إقامة المستعمر، أو المضطهد، أو الأقلوى فى التناقض، تتيح له أن يستخدم هذه السيرورة فى بناء فاعلية اجتماعية تتم من خلال التدخّل فى لغة السلطة وكشف انشطارها وإعادة إنتاج تلك اللغة فى حالة متبدّلة قليلاً، على نحوٍ يطيح بحسابات المتمكّنين ويتيح لغير المتمكّنين أن يعرفوا الاستراتيجيات التى يضْطهدون من خلالها وأن يستخدموا تلك المعرفة فى بناء مقاومة. ففى عرْف بابا أنَّ الاختلافات الطفيفة والانزياحات البسيطة غالبًا ما تكون العناصر الأشدَّ أهمية فى سيرورة الهدم والتغيير(٤)

وبغية إيضاح كلّ هذا، فإننا نلجأ إلي مثالين يوردهما بابا فى **موقع الثقافة**. أولهما هو الذى يقوم عليه الفصل السادس المعنْون دواليل أخذت على أنّها أعاجيب: أسئلة التجاذب والسلطة تحت شجرةٍ خارج دلهى، مايو (أيار) ١٨١٧ . ففى أوائل القرن التاسع عشر، حاول بعض الهنود الذين اعتنقوا المسيحية وراحوا يمارسون تعليمها

والهداية إليها، حاولوا حثّ الفلاحين الهندوس فى شمال الهند على التحول إلى المسيحية. وكان ذلك يثير حوارات بين الطرفين قد يسهل تفسيرها على أنها نوع من التبادل بين مسيحية استعمارية قوية ومتحمسة لتحويل الهندوس إليها وبين تقليد دينى محلى أو أصلى يقاوم هذا التحويل. غير أنَّ اللافت فى سيرورة هذا التناقض الحوارى أو هذا الحوار التناقضى هو أنَّ الطريقة التى خاض بها الفلاحون الهندوس هذه العلاقة الكولونيالية تمثّلت بمواصلة إنتاج خطاباتٍ إضافية (بالمعنى الديريدىّ لكلمة الإضافة) هى مواقع للتفاوض والمقاومة. كانوا يقولون، مثلاً، يسعدنا أن نتحول إلى المسيحية إذا ما أقنعتمونا بأنَّ كلمات الإله المسيحى لا تصدر من أفواه أشخاص يأكلون اللحم. كلماتُ إلهكم جميلة، لكن كهنتكم ليسوا نباتيين، ونحن لا نصدّق أنَّ أحداً يأكل اللحم يمكن أن ينقل كلمة الله. وبالطبع، فإنّ منطق التقابل والتضاد بين المسيحية والهندوسية، أو حوار السيّد والعبد، لا ينطوى على ما يقتضى بناء هذا الموقع المتفارق والمتناقض، أو هذا الدالول "Sign" القائم على التفاوض والذى يمكن أن نسمّيه الإنجيل النباتى، هذا الإنجيل الذى يبدو بمثابة مطالبة بقراءة جديدة لذلك النصّ المقدَّس الذى يقول: كلّ ما يدخل الإنسان من خارج لا يقدر أن ينجّسه. لأنه لا يدخل إلى قلبه بل إلى الجوف ثم يخرج إلى الخلاء وذلك يطهّر كلّ الأطعمة... إنّ الذى يخرج من الإنسان ذلك ينجّس الإنسان. لأنّه من الداخل من قلوب الناس تخرج الأفكار الشريرة، زنا، فسق، قتل، سرقة، طمع، خبث، مكر، عهارة، عين شريرة، تجديف، كبرياء، جهل. جميع هذه الشرور تخرج من الداخل وتنجِّس الإنسان(٥) فهذا النصّ الآمن والقار عقيدياً، يبدو كأنّه يأخذ معنى جديداً، وتُعاد ترجمته، فى نطقه الكولونيالى ليكشف عن موقع آخر لمفاوضة السلطة ومقاومتها، سواء رمزياً أو اجتماعياً.

أمّا المثال الثانى، فهو ذلك الفضاء الجديد والإضافىّ الذى فتحته فى إنجلترا تلك الجماعات النسوية مثل حركة **النساء المناهضات للأصولية و الأخوات السوداوات الجنوبيات** إبّان قضية سلمان رشدى. فلقد ساد الموقفَ آنذاك نوع من الاستقطاب بين الكتّاب الليبراليين من جهة والأصوليين الإسلاميين من جهة أخرى. وكان ثمّة تصوران مختلفان تماماً فيما يتعلّق بمسائل النصّ والنصّية: هل نحاول قراءة القرآن الكريم عبر استراتيجيات الرواية ما بعد الحداثية وسردها وقيمها الأخلاقية أم نحاول أن نقرأ الرواية ما بعد الحداثية تبعاً لمعطيات التأويل والتوجّه النصّى القرآنى. وبذا كان

الأمرُ أمرَ ضَرْبٍ من الاختلاف لا سبيل إلى حلّه أو تجاوزه. وبالمقابل، فإنَّ ردّ تلك الجماعات النسوية كان خارج هذا الاستقطاب بكل ما للكلمة من معنى. فقد احتللن فضاءً آخر، وطرحن منه سلسلةً كاملة من القضايا المتعلقة بتربية النساء وتعليمهن، وسياسات المنزل والأسرة، وسياسات البغاء، كما ربطن بين سياسات الدين فى إيرلندا الشمالية والطريقة التى تمّ بها تحويل الاختلاف الدينى فى قضية رشدى إلى عامل واسم للاختلاف الإثنى والثقافى. ومع أنّه لا رابط مباشراً لهذه القضايا بقضية رشدى، فإنّها كانت بمثابة الإضافة الديريدية إليها. وبدلاً من أخذ قضية رشدى أخذاً مباشراً وجعلها مشروعهن الخاص والتنطّح لحلها، قامت هذه الجماعات النسوية بفتح هذا الموقع السياسى المنتج إلى جانب قضية رشدى، وبذا أعدن تصريف هذا الحدث وترجمته باتجاه السياسات المتعلقة بالجماعات والمؤسسات العامة، وباتجاه ما تمارسه الدولة من إضفاء الطابع العنصرى على الاختلاف الدينى.

والحال، أنَّ مثل هذا الفهم يُعْتَبَر لدى كثيرين واحداً من أهم الأسباب التى تجعل بابا أشدّ نقاد ما بعد الكولونياليين إفصاحاً عن كيفية تطور المقاومة ضمن الفرجات أو السطوح البينيّة التى يكون فيها على القوة والسلطة أن تمحو إمكانية المقاومة. فإذا ما كان الآخرون يحاولون تنظير المقاومة عموماً واستكشافها، فإنَّ إنجاز بابا يتمثّل فى تنظيرها تحت شروط مصمَّمة لبرمجة حتى المقاومة. بل إنَّ بابا يبدو قريباً جداً من الإيحاء بأنَّ الهجنة هى مصدر المقاومة والهدم الأبرز. وأنَّ وجود البرمجة الدائم يحتّم أن يكون هنالك هجنة دائمة. وهذه الهجنة هى التى توفّر على الدوام وجود إضافة وزيادة تسِم الفعلِي والأدائى قياساً بالمُبَرْمَج، منطقة من عدم التعيين والانتشار تنشأ عن ديالكتيك المبرْمج والزيادىّ. وبذا تكون المقاومة محتومة لا سبيل إلى تفاديها لأنَّ الهجنة عادة الأشياء وديدنها. وبتعبير أدقّ، فإنَّ بابا يرى أنَّ ما هو مُبَرْمَج يقوّض ذاته إذْ يولّد هجنة عبر سعيه المحموم وراء النقاء.

وبذا نكون أمام هجنة تبدى كامل التعقيد وتقاوم أىّ اختزال، وأمام سيرورة مزدوجة من المقاومة تشتمل على مقاومة الآخر بوصفها تنكّراً، ومقاومة الذات لرغبتها الخاصة الرامية إلى الاستقطاب والنقاء، هذه المقاومة التى يخلقها أثر الآخر الذى لا تستطيع الذات محوه من ذاتها. وبذا لا نكون أمام علاقة بين ذات و لا ذات

مفصولين واحدهما عن الآخر فصلاً سحرياً كما يطمح جدول أعمال المضطهِدين، بل أمامِ علاقة الذات ـ و ـ الآخر التى تنتمى إلى ما يلاقيه جدول الأعمال هذا من عناد وعنتٍ لدى أدائه وتطبيقه(٦) .

ولعلّ كلّ ذلك أن يعيد إلى الأذهان ذلك الجدال حول نقلةٍ قام بها إدوارد سعيد من مرحلة كتابه **الاستشراق** إلى مرحلة كتابه **الإمبريالية والثقافة**، وما كان قد تعرّض له من نقد– ماركسى خاصةً –يتهّمه بانحراف فوكوىّ عن جوهر صراع القوى والانحياز إلى مفهوم للقوة المتوالدة بمعزل عن موضعها الذى تتحرك بداخله، مما يجعل الفعاليات السياسية الصغيرة ـ كما يعرض لها فوكو ـ بديلاً يتجاهل الصراعات الكبرى التى تنبنى على التبعية والاستغلال بين الاقتصاديات والثقافات والأمم والأعراق والأجناس (٧) .

(ج)

فإذا ما عدنا إلى ممارسة بابا لـ النظرية والعمومية المفاهيمية، نجد أنّ ذلك مصطبغ برؤاه الآنفة أشدّ الاصطباغ؛ فما يتميّز به عمل هومى بابا النظرى هو أمران اثنان يرى أنهما لا بد أن يتوفّرا للنظرية (٨) : أولهما ـ هو عدم اكتفائها بإلقاء الضوء على البنية العميقة لحدثٍ، أو موضوعٍ، أو نصٍّ ما، وثانيهما – هو قابليتها للترجمة .

فما ينبغى للنظرية أن تقوم به لا يقتصر على زركشة الإطار الخطابى الذى يتوضّع ضمنه موضوع البحث والتحليل، ولا على استكناه العمق ضمن هذا الإطار. ما ينبغى للنظرية أن تنهض به، أولاً وقبل كل شيء، هو أن تنشأ فى مواجهة مشكلةٍ ما فتكون استجابةً لهذه المشكلة وتصدّياً لها بروحٍ من التمرد والعصيان والخروج على الضوابط، وبطريقةٍ متعدية للفروع المعرفية، وعلى نحوٍ يضع الذات فى مكانٍ آخر، أو زمنٍ آخر، يتمّ منه النظر وإعادة النظر. وبذا يفترق بابا عن أولئك المنظّرين الذين يجلسون ويفكرون بالمبادئ الأولى فى حالةٍ من الرصانة ورباطة الجأش، ليقوموا من ثمّ ببناء قوالبهم الفكرية. فالأمر عند بابا يبدأ أولاً بتلك الصدمة التى تعترى المرء إزاء المشكلة على الرغم من كلّ ما يمكن أن يوجد من توصيفات لها موروثة وقارّة. ليأتى بعدئذٍ ذلك الشعور بضرورة طرح بناءٍ آخر قادر على استكشاف ما يدعوه باللحظات

البازغة أو الطارئة في التعيين الاجتماعي للهوية أو النطق الثقافي. فتلك اللحظات هي الحدّ الذي يمكّن من استكشاف كيف يلتمس حدث، أو موضوع، أو أيديولوجيا أن يُشَرْعِن ذاته ويقرّها ويغدو خطاباً تمثيلياً وعاماً ممتلكاً للقوة.

وبالطبع، فإنّ امتلاك الخطاب للقوة لا يتمّ من خلال قوة الحجّة أو القدرة على الإقناع وحدها، بل يتطلب نوعًا آخر من السيرورة الخطرة غير المتعينة مسبقًا التي تعمل على إسقاط الخطاب على حقول متجاورة ومتناحرة، بحيث يكون عمل الإسقاط هذا بمثابة تدخّلٍ ومحاولةٍ لبدء وتأسيس شيءٍ ما خارج النطاق. وهذا ما يقتضي من الخطاب اختراقَ حدوده الخطابية وأطره المفاهيمية القارّة وإزاحتها في نوعٍ من مفاوضة حالة العمومية. وبذا يبدو اختراق الحدود القارّة ناجمًا عن نوعين من الخرق في آنٍ واحد: أولهما - يتمثّل في أنّ الخطاب لا يكتسب سطوته وعموميته إلا عبر عدد من المناوشات المحلية أو الخصوصية التي تقع على حدوده الخطابية وتهدد انغلاقه ونهائيته. وثانيهما - يتمثّل في أنّ المقاومة التي تبديها الحالة المحلية أو الخصوصية تولّد نوعًا آخر من الخرق أثناء إفصاحها عن خطاب عام أو تمفصلها فيه. وبذا يبدو الخطاب والنظرية نتاجًا للتدخّل في التوتر والصراع بين الخصوصي والعام، والتجريبي والمفاهيمي، والوضع الخاص والمؤسسة، في استراتيجيةٍ من إعادة التمفصل وإعادة الإفصاح تمكّن من مفاوضة ضروب الاستقطاب دون استسلام لمزاعمها أو وقوع في شراك تمثيلاتها وتقسيماتها الثنائية. وباختصار، فإنّ النظرية تعمل في تلك اللحظة التي يكون فيها ثمة خرق لحدود الخطاب وحدود الحدث، كما تتدخل في حركة الانزياح التي تعمل على رسم الحدود ومفاوضتها في آنٍ معاً، بحيث يكون المرء داخل حقلٍ خطابيٍ ما وخارجه في الوقت ذاته، وبحيث لا تكون للنظرية الأولوية على التجربة ولا للتجربة الأولوية على النظرية.

أما قابلية النظرية للترجمة فتقف بديلاً لذلك الضرب من العمومية المطلقة التي يمكن أن تدّعيها النظرية، وبديلاً لاكتفائها بتكرار إطارها المفاهيمي ومضاعفته ونسخه نَسْخًا ميكانيكيًا في وضعيات ومواضع أخرى. وهي [أي قابلية النظرية للترجمة] تفرض على المنظّر أن يعرف لغتين على الأقلّ، أو بعبارة أدق، أن يعرف لغات مزدوجة، وأن يكون معنى كلّ من العمومية والخصوصية مزدوجاً لديه. والحقّ، أنّ بابا يشير إلى إمكانية وجود طرائق للتفكير بالعام جديدة وأصيلة. فبدلاً من الأفكار السائدة عن العمومية أو الكونية التي تقوم على التفكير الثنائي: النظرية/ الخصوصية،

العمومية/ التحديد، الكونية/ التاريخية، المشروطية/ السياق، يحاول بابا أن يتخلص من هذا النموذج وأن يدلل على إمكانية التفكير بالعام بوصفه شكلاً من الشرطية العارضة أو الطارئة، أو بوصفه ضرباً من الإفصاح والتمفصل الذى يقع فى الـ «ما بين» فى الوقت الذى يمارس فيه عمل الجمع والضمّ. كل ذلك شرط أن نفهم البينيّة لا على أنّها مجرد الوقوع فى مكانٍ فاصلٍ ما، بل على أنها تدخّل ومقاطعة، واندساس، واقتحام، مما يخلق إمكانية ومشكلةً فى آنٍ معًا. وبذا نكون إزاء إمكانية التفكير بالعمومية لا على الطريقة الثنائية والمحاكاتية، بل عبر ما يدعوه بابا بـ التكرار. وتكرار بابا هو تكرار منزاح أو انزياح متكرر يفترق أشد الافتراق عمّا يعنيه النَّسخ أو مضاعفة المماثل. فهو يقيم الفارق بين الاكتفاء بمجرد نقل العمومية وبين ترجمتها، موطّداً بذلك شروطاً جديدة للعمومية وفهماً آخر لها. ويمكن القول: إنَّ هذا الضرب من التكرار يدخل تلك اللحظة من الغرابة المقلقة حيث يمكن لشيءٍ ما أن يبدو مماثلاً أو قائماً على التماثل، لكنه ما إنْ يدخل لحظة نطقه، وتحيينه، وتخصيصه حتى يتكشّف عن اختلاف المماثل.

هكذا يواصل بابا ممارسة النظرية، وإمكانية الترجمة عبر الثقافات، وطرائق جديدة فى التفكير فى العلاقة الديالكتيكية بين الخاص والعام. والحال، أنَّ كلّ تملّك فعلى لعمل بابا لا بدّ أن يكتشف حضوراً طاغياً لفكرتى الهجنة والتجاذب، كما لو أنَّ هاتين الفكرتين عنوان أساسى لما يمكن أن ندعوه نظريته أو تصوره الخاص عن العمومية بالمعنى الذى أشرنا إليه. فالهجنة، عند بابا، حركة ترجمة تبقى أسئلة الهوية والانتماء مفتوحة دوماً على التفاوض، وعلى أن تطْرح من جديد، ومن مكان آخر، أو زمن آخر، وتغدو سيرورات تكرارية استقصائية لا تعيّناتٍ أوامرية، ثابتة ومسبقة. إنّه فن العيش فى الفرجات الخلالية والسطوح البينيّة، بحيث لا يكون للانفتاح ذلك المعنى السطحى الذى يشير إلى عدم وجود انغلاق وإلى ذوبان الهوية والانتماء، بل يكون له ذلك المعنى الذى ينطوى على المراجعة وإعادة النظر والبناء من جديد، فى الحاضر الذى يمثّل عيْشه فنّاً قائمًا بذاته، فناً يقيم الفارق بين التكرار واختلاف المماثل من جهة والتجانس والمجتمع المتجانس من جهة أخرى، ويكشف أنّ هذين المفهومين الأخيرين جزء من عتاد تلك الثقافات التى تضطهد الآخرين. ألم نقل إنَّ بابا يسمعنا مالا نريد سماعه؟

(د)

يمكن إلقاء المزيد من الضوء على فكر هومي بابا بالإشارة إلى علاقته المتجاذبة هو ذاته مع كثير من المفكرين والتيارات والسياسية التى نركّز هنا على الأبرز بينها. وبدايةً، فإنّ تنظير ما بعد الكولونيالية عمومًا متأثر أعمق التأثّر بأعمال المنظّرين الفرنسيين، خاصةً ميشل فوكو وجاك لاكان وجاك ديريدا. وقد أدّى هذا اللقاء بين دراسات ما بعد الكولونيالية ونخبوية النظريات الفرنسية إلى مناظرات مشحونة بين مؤيدى ومناهضى هذا التوجه فى تحليل عالم ما بعد الكولونيالية. ويكاد أثر الثلاثى السابق أن يكون واضحًا فى كلّ صفحة يكتبها بابا، حيث يُدْخِل إسهاماتهم فى مشروعه الخاص، بل ويدافع عنها أشدّ الدفاع فى بعض الأحيان، دون أن يحول ذلك بينه وبين تسليط أشدّ النقد عليهم ومساءلتهم فى كثير من النقاط.

فأثر فوكو واضح لدى بابا من حيث ذلك الدفع الذى تدفعه أعماله (أى فوكو) باتجاه إعادة التفكير فى طبيعة القوة والسلطة خارج النموذج الثنائى الاستقطابى، وباتجاه البحث عن مكانٍ للنطق وبناء المعنى هو مكان يقع بين حاجة المعنى إلى سنّة نظامية وحاجة فعل المعنى أو أدائيته إلى إزاحة تلك السنّة وتجديدها على نحوٍ متكرر. غير أنّ بابا ينتقد فوكو على عجزه عن النظر خارج الأطر المفاهيمية الخاصة بالحداثة الغربية. فهو فى الوقت الذى لم يكف فيه عن تبيان ما تتّسم به الحداثة الغربية من حدّية وإقصائية وضبط، لم يعْنَ بما فيه الكفاية بالتفارق بين الحداثة الغربية وما يدعوه بابا فضاءها الآخر، أو نظيرها أو صنوها المخيف، الفضاء الكولونيالى. وذلك ناجم برأيه عن أنّ فوكو كان بحاجةٍ إلى استعارات مكانية تقوم على التجانس ولا تتيح مجالاً للزمنيات المتباينة والمتفارقة الخاصة بضروب الإفصاح الثقافى الأخرى.

وما يستوقف بابا عند لاكان هو قدرة الأخير على تناول الرغبة وتعيين الهوية والذاتية ضمن السجل الألسنى والسيميائى. ولذا نجد أنّ أكثر مفاهيم بابا وتحليلاته لا يمكن أن تنفصل فى بنيانها وآليات اشتغالها عن التحليل النفسى السيميائى اللاكانى. ومن الواضح أنّ قراءة لاكان قد دفعت بابا إلى استكشاف لقاء الاستعارة والكناية فى موعدهما المدارىّ الكولونيالى، ذلك اللقاء الذى يكون مشحونًا لا بالمعانى الذاتية وحسب، وإنّما بالمعانى بين الذاتية والاجتماعية اللاواعية التى يمكن استخدامها فى

قراءة الدور الذى يلعبه الرمز فى النصّ الاجتماعى، والكيفية التى يوظّف بها مسارُ الرغبة قيمةً اجتماعية فى موضوعات محددة. وذلك فضلاً عن كثير من المفاهيم والآليات اللاكانية الأخرى التى غدت مصطلحات وآليات بابا فى استكناه قضايا الترجمة الثقافية، على نحوٍ يظهر فيه واضحاً كيف يحرف بابا لإكانٍ ويميل به عن سبيله المعهود ويلحن بكلماته ومفاهيمه مستخدماً إياها فى غير ما وُضِعتْ له.

أمّا ديريدا فأثره واضح على بابا من حيث قدرته (أى ديريدا) على إيضاح الممارسات النصّية، والكتابية، والمؤسساتية التى يمارسها الانزياح والإرجاء، وكذلك من حيث الوظائف المتفارقة والمتناقضة التى يدفع ديريدا مصطلحاته لأن تقوم بها، مثل الإضافة، و«الاختلاف»، والتشتيت، والتكرار وسواها. غير أنَّ السؤال الذى لم يجب عنه ديريدا، كما توحى كتابة بابا، هو التالى: إذا ما قبلنا سيرورة الإرجاء والاختلاف مكانياً وزمانيًا على السواء، ثم قبلنا أنَّ ثمّة انغلاقات طارئة وعارضة فى نقاط معينة، فكيف نعيد التفكير بتلك العرضيّة أو الطارئية لا بوصفها نوعاً من السببية الغائية، بل بوصفها سببية تكرارية تقع أبعد من نقد التعيين والحتمية البنيوية أو الوظيفية؟ وبعبارة أخرى، فإنَّ بابا يبدو معنياً بأن يكسو باللحم قول ديريدا: بالنسبة للبعض منا، فإنَّ مبدأ عدم التعيين هو ما يجعل حرية الإنسان الواعية أمراً قابلاً للفهم.

وثمّة علاقة متجاذبة أيضاً بين بابا وتلك البنى الديالكتيكية أو الأزواج المفاهيمية التى ينطوى عليها الديالكتيك الهيجلى، كالذات والموضوع، والذات والآخر، والسيد والعبد، حيث يبدو الأمر لدى بابا كما لو أن هذه الأزواج لا يمكن العيش معها ولا من دونها. وهذا ما يدفعه إلى التطلّع إلى ديالكتيك دون تعالٍ، ديالكتيك يجد له سوابق ضمن التقليد الديالكتيكى ذاته، لدى وولتر بنجامين مثلاً. وهكذا، فإنَّ الكتابة ضد هيجل تقتضى عند بابا العمل عبر هيجل ومن خلاله[٩] باتجاه مفاهيم ديالكتيكية مشحونة بمعنى الإضافة الديريدية. حتى تتخطى هيجل وتتجاوزه لا يكفى منازعة فكرة التعالى. والعبرة تكمن فى تعلّم فهم التناقض أو الديالكتيك بوصفه حالة من الكينونة ليست هذا ولا ذاك، بل شيء آخر بجانبهما. وهذا هو الموقع الذى كان لنفوذ وولتر بنجامين وتأثيره دورٌ تكوينى بالنسبة لبابا، كما يقول. فتأملات بنجامين فى زمنيات الحدث التاريخى المتفارقة لا غنى عنها بالنسبة لتفكير بابا فى مشاكل الحداثة الثقافية، خاصةً التقاطه ما يصفه بنجامين بأنه شرط الترجمة، حيث ينظر إلى

الترجمة على أنّها تحويل متواصل وليست أفكاراً مجردة عن الهوية والتشابه. وهذا ـ من بين أشياء أخرى ـ ما دفع بابا إلى التأمل فى الحركات الزمنية المتباينة ضمن سيرورة التفكير الديالكتيكى وفى الحالة الإضافية أو البينيّة التى تتكشّف إلى جانب النزوع المتعالى للتناقض الديالكتيكى، وهو ما دعاه بابا بـ الفضاء الثالث أو الفترة الزمنية الفاصلة، مما يوضحه المثالان اللذان سبق ورودهما.

ومن علاقات بابا التى لا يمكن إغفالها علاقته بتيار دراسات التابع(١٠)، الذى ارتبط بمجلة تحمل الاسم ذاته، Subaltern Studies، صدرت فى عام ١٩٨٢ تحت رئاسة تحرير مؤرّخ هندى ماركسى بارز هو راناجيت جحا، ويتلخّص مشروعها الأصلى بإعادة كتابة تاريخ الهند فى الفترة الكولونيالية لا من خلال وجهة النظر الاستعمارية أو من المنظور القومى للبرجوازية المحلية وإنّما من خلال الدور التاريخى الذى لعبته الجماعات التابعة. فبدلاً من التركيز على النخب السياسية، أظهرت دراسات التابع الدور النشيط الذى لعبه العمال والفلاحون والنساء وسواهم من الجماعات التابعة فى صنع التاريخ الهندى. وبدلاً من التركيز على اللحظات الانتقالية، ركّزت على لحظات الصراع، مما شكّل إنجازاً أحدث أزمة فى التاريخ المهيمن الكولونيالى والبرجوازى المحلى أو القومى، كما ترى غاياترى سبيفاك (١١) إلا أنّه فى أواخر الثمانينيات من القرن العشرين وفى تسعينياته، بدأ اهتمام عدد من الباحثين البارزين فى هذا التيار بمسائل أوسع هى كيف يمكن كتابة تاريخ الهند، أو مناطق أخرى غير غربية، بأشكالٍ تخالف وتنتقد رؤية العالم التى تتّخذ من أوروبا مركزاً ومحوراً لها. وقد تأثّر هؤلاء بما بعد البنيويين الفرنسيين، كما تأثّروا بإدوارد سعيد، وأعادوا تحديد حقل جديد لنظرية ما بعد الكولونيالية. ومن أبرز هؤلاء بارتا تشاترجى، وغاياترى سبيفاك، وهومى بابا، وجيان براكاش، وديبيش تشاكرابارتى. ورعا كان من الممكن اختصار النقد الذى وجّهه هؤلاء للمدرسة الأصلية فى انتقادهم محاولتها كشف وعى التابع بمعزل عن التكوين الكولونيالى والقطاعات الأخرى من المجتمع، كما لو أنّ ثمّة وعياً نقياً أو جوهرياً يمكن إلقاء الضوء عليه بعيداً عن الخطاب الكولونيالى والتركيبة الكولونيالية ككل.

ولقد ترك كلٌّ من فرانز فانون وإدوارد سعيد أعمق الأثر لدى بابا. فعناية فانون بالعلاقة بين السياسة والنفس وقضايا التمثيل تتصادى فى فكر بابا، شأنها فى كثير من الجدالات الراهنة حول مسألة الهوية. وكذا رؤية فانون إلى الثقافة على أنها حقل

أدائي، وتركيزه على الجسد الذى يقع فى مركز تفكيره الخاص بالفاعلية السياسية والممارسة الثقافية. غير أنَّ ذلك لن يمنع بابا من كشف بعض الحدود فى تفكير فانون أو من دفعه باتجاهات جديدة. وهذا ما يصحّ أيضاً على علاقة بابا بإدوارد سعيد، مع أنَّ عمل هذا الأخير كان حاسمًا بالنسبة لبابا إذْ أشار إلى ميدان كامل عابر للفروع المعرفية وأحدث لديه ومضةً معرفية التقط فيها لأول مرّة مشروعه الخاص(١٢) وكذا الأمر أيضًا بالنسبة لكثير من الكتّاب والفنانين، مثل ديريك والكوت، وتونى موريسون، ورشدى، والنّحات أنيش كابور، والمعمارية رينيه غرين وسواهم، ممن ساعدوه مساعدة هائلة، كما يقول، على التفكير فى مسألة اكتناف الزمان للمكان وبالعكس، فضلاً عن عدد من المشاكل المفاهيمية الأخرى التى سبقه إليها هؤلاء الفنانون والكتّاب (١٣)

أما الإحداثيات السياسية لتفكير بابا، فيبدو أنّها تتحرك بين التقليد الليبرالى والتقليد الراديكالى، بين جون ستيوارت ملْ وكارل ماركس، بين ريتشارد رورتى وستيوارت هال. ولا بدّ أن يستوقف قارئ بابا ذلك الإحساس العارم بأننا نعيش الآن فى لحظة تاريخية تنمُّ عن تفاوض متواصل بين أفكار وإيديولوجيا ليبرالية معينة ونقد راديكالى لهذه الأفكار وهذه الإيديولوجيا يبزغ مما يمكن تسميته بالفكر المادى، دون أن يكون هذا الأخير محقًّا دائمًا فى نقده. وبعبارة أخرى، فإننا إزاء إحساس طاغ بحالة من الترجمة بين هذين التقليدين، على نحوٍ يكون فيه انتقاد تصوّرٍ ليبرالى معين ـ كفكرة الحقوق مثلاً، خاصةً حين يتعلّق الأمر بالعرق والجنس وقضايا المهاجرين واللاجئين ـ مضطراً كيما يكون فعّالاً، إلى تفعيل فكرة الحقوق لا إلى تجاهلها أو إهمال ما تنطوى عليه من إمكانات فعلية. وبذا يقف بابا ضدّ تلك العجرفة الساذجة التى ترى أن تفكيكاً فلسفياً لممارسةٍ ما يحول دون إدراك ما تنطوى عليه هذه الممارسة من قدرات أدائية تتفتّح وتتكشّف فى لحظات نطقها. وعلى هذا الأساس، فإنَّ كتابة بابا تنطوى على دعوة لقراءة أخرى لتاريخ الليبرالية المعقد والغنى تختلف عن تلك القراءة الضعيفة القائمة على المماحكة مما سبق للتيارات الراديكالية أن قرأت به هذا التاريخ.

وتبقى ميزة مهمة فى تفكير بابا لا بدّ من الإشارة إليها، هى ما يبديه فى كتابته من تعدٍّ للفروع المعرفية وعبورٍ لها يختلف عن ذلك النوع من التعدى القائم على نظرة ذات نزعة إنسانية تفترض أنَّ الفروع المعرفية المختلفة تنطوى على حقائق

أساسية تسمح لنا بأن نضع فرعين أو أكثر بجانب أحدهما الآخر لتغدو لدينا قاعدة أوسع لهذه الحقائق، قاعدة تتيح لنا إلقاء الضوء على أطروحاتنا بإحالاتٍ على الأدب، ثم بربطها بمنظورات سوسيولوجية وسيكولوجية وتاريخية، إلخ. رؤية بابا إلى تعدّى الفروع المعرفية تختلف كثيراً عن هذه الرؤية، حيث يتمّ فيها توسّل فرع لفرع آخر على حافّة الأول وحدَه، فى محاولةٍ لا لتعزيز حقيقة أساسية ما بالاتكاء على الفرع الآخر والاستعارة منه بل كرد فعل حيال واقعة أننا نعيش على الحدّ الفعلى لفروعنا الخاصة، حيث تكون بعض الأفكار الأساسية فى هذهِ الأخيرة مهتزّة اهتزازاً عميقاً. هكذا تغدو لحظة تعدّى المرء لفرعه الخاص حركة بقاء وتشكيلاً للمعارف يتطلّبان بحث فرعنا وتقنيته لكنهما يتطلّبان أيضًا أن نهجر التسيّد والمراقبة اللتين يمكن أن يمارسهما. فلقد غدت أسئلة عدم التعيين، والعرضيّة، والتناص، والتجاذب أسئلة أساسية فى العلوم الإنسانية المتعددة. ولأن هذا النوع من تعدّى الفروع المعرفية مفعم بالرغبة فى الفهم الأكمل ومفعم بالتعطش إلى الترجمة بين الفروع، فإنّه يتوضّع على حدود فرعنا، ممّا يقتضى الإفصاح عن تعريف جديد وتعاونى للعلوم الإنسانية.

(هـ)

أثار عمل هومِى بابا- وخاصةً كتابه موقع الثقافة- كثيراً من الاهتمام المتباين والخلافى. فقد وصِف ـ لجهة المديح والتقويم الإيجابى ـ بأنّه عمل يمضى بالنقد الثقافى إلى مناطق جديدة ومهمة بصورة حاسمة، تاركاً أثره البالغ على الطريقة التى نُدْرِك من خلالها الممارسات الثقافية، وبأنّه واحد من المتون الأساسية فى النظرية ما بعد الكولونيالية المعاصرة، واضعًا هومى بابا كواحد من أبرز المنظّرين ما بعد الكولونياليين(١٤) واعتبر تيموثى ميتشل **موقع الثقافة** أهمّ، وإنْ يكن أيضًا أصعب الأعمال المعاصرة المعبّرة عن النظرية ما بعد الكولونيالية(١٥) ورأى جيمس صيداوى أنَّ كتاب بابا مكثّف لا تسهل قراءته على نحوٍ سريع، وأنه مجرّد تجريداً شديداً يدعو إلى الإحباط فى بعض الأحيان، إلا أنّه يحلّل بجرأة معضلات الهويات والحركات ما بعد الكولونيالية، كمعضلة تناقضاتها وتخفّيها فى قوالب وصور تثير الالتباس وطبيعتها الهجينة، على نحوٍ يدفعنا من غير شكّ أبعد من التبسيطات الأولية التى كانت تميّز جيلاً سابقاً من دراسة الحالات الكولونيالية والحركات المناهضة للكولونيالية(١٦)

ولقد وُصِفَ عمل بابا، لجهة الذمّ والتقويم السلبى، بشتى الأوصاف التى تتراوح من الابتذال إلى أقصى حدود الجدية. وصف بأنّه عمل خلافيّ، وأنّه بالغ الصعوبة، وأنّه سياسى جداً، وأنّه ليس سياسيًا بما فيه الكفاية، بل وأنّه خطر على التفكير العلمى (١٧) ولقد بلغ الأمر فى بعض الأحيان حدّ الرفض المطلق والتشنيع، كما هو الحال لدى راسل جاكوبى الذى يقول:

> يبقى تايلور والفلاسفة الليبراليون مفكرين أكثر وضوحًا وشرفًا من التالين عليهم باتجاه اليسار. فى بحر التعددية الثقافية، يبحر اليساريون عن طريق الهمهمة والتمتمة عن السلطة والاختلاف والتهميش. إنهم يسوّدون مقالات وكتبًا لا نهاية لها بالحديث عن التعددية الثقافية الراديكالية والمتحولة. أما ما الذى يتحول فلم يتحدد أبداً، وتكرارهم الدائم لمصطلحات مثل السيطرة المضادة والتمزق والنضال، يثير الشكوك، لا بد أن تتكرر هذه المصطلحات فى كل جملة، حتى لا ينهار الصرح كله. هومى ك. راهابها [كذا]، الأستاذ بجامعة شيكاغو، ممارس جيد لهذا الأسلوب(١٨)

والحال، أنَّ من الممكن إيراد قائمة طويلة جداً بصنوف المديح والذّم، غير أنَّ الأهم من كلّ ذلك هو إدراك أنّ من غير الطبيعى أن يُقْرأَ عمل بابا، المعقدّ والإشكالى والمستند إلى مصادر واسعة، بغير الروح النقدية التى تثير الأسئلة، وتطرح المشكلات، وتربط نقدها هذه الفكرة أو تلك بنقد الأسس التى تقوم عليها ولا تُفْهم إلاّ بارتباطها بها.

يُلاَحَظ، من هذا المنظور، أنَّ فى عمل بابا تصديراً للخطاب واللغة على حساب كل ما هو مادى، وإعلاءً من شأن النصّ والتحليل النفسى السيميائى بحيث يتبدىّ كل أمر على أنّه نصٌّ ليس غير، نصٌّ يتحرك بآليات سيميائية ونفسانية تحلّ محلّ الوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتعزل الثقافة عن دورها الاجتماعى والسياسى وتغرقها فى هذا الضَّرْب من مفهوم النّصية. ويُلاَحظ أيضًا أنّ مفاهيم مثل الهجنة والحدّية والتجاذب تفضى إلى الإعلاء من شأن المهاجر والأقلوى على حساب الشعوب والأكثريات المظلومة والمضطهدة وتؤدى إلى مفهوم لـ المقاومة والهدم والسياسة

غايته أن يحلّ محلّ مفهوم الثورة والتغيير. وهذا الأمر الأخير هو ما سنركّز عليه أولاً قبل أن ننتقل إلى نقدٍ لما نجده لدى بابا، ولدى النظرية ما بعد الكولونيالية عموماً، من ربطٍ معيّن بين العرق والجنس والطبقة على نحوٍ يحاكى نظرة التيار ما بعد الحداثى لهذا الثالوث الذى غدا ثالوثاً مقدّساً بالنسبة له.

ثمة اشتباه فى أنّ إقامة بابا فكرته عن امتلاك القوة والمقاومةعلى سياسات النطق والخطاب تفضى إلى وضع المستعمِر والمستعمَر، أو المضطهِد و المضطهَد، فى حالةٍ من الاعتماد المتبادل والحوار المتواصل من ذلك النوع الذى يزيل الاختلاف الاجتماعى المادىّ بين هذين الطرفين المتناقضين ويحلّ محلّه اختلافًا خطابيًا وسيميائياً داخل طرفٍ واحد مكوّن منهما معاً. وهذا ما يؤدى إلى جعل الاختلاف بين المسيطِر والمسيطَر عليه اختلافًا غير متعيّن، وإلى جعل الممارسات الاستغلالية التى يمارسها الأول غير محسومة أو محددة هى ذاتها، مما يجعلها غير متاحة كأساس نظرى لأية مقاومة جماعية محسومة أو محددة وبذا يكون الخيار هو الاعتراف بأنّ من الضرورى التخلّى عن تلك المقاومة المحسومة والمحددة الرامية إلى التغيير الجذرى للعلاقات الاجتماعية السائدة باتجاه مقاربة تتأمّل فى عدم التسيّد الذاتى الذى يسم خطاب الطبقة المسيطرة، أو العرق المسيطر، أو الجنس المسيطر[١٩]

يبيّن النظر إلى تاريخ التجربة الكولونيالية، وتجربة الاضطهاد عمومًا، أنّ الاستعمار والاضطهاد قد أخفقا فى إقامة تلاحم بشرى، وفى ترسيخ علاقة بين الشعوب قائمة على الترجمة الثقافية المتبادلة. فما توطّد هو علاقات الهيمنة والإخضاع لا العلاقات التبادلية المتّصلة بين المستعمِر والمستعمَر، بين المضطهِد والمضطهَد. وربما كان بوسعنا أن نتقبّل نظرية بابا فى فاعلية المقاومة لو اقتصرت على المهمشين نظراً لارتحالهم الدائم الذى يحتّم عليهم ترجمة الثقافات المتغايرة. أما كما هى، فثمة من يرى أن نظرية بابا لا تفيد الواقع الراهن وتعوق التحرك الإيجابى [٢٠]

صحيحٌ أنّ التغيرات الكبرى التى أحدثتها ثورة الاتصالات والمعلومات الحديثة قد أعطت لرأس المال والشركات متعددة الجنسية قوى غير مسبوقة فى الوصول إلى زوايا الأرض جميعاً، إلا أنّ ما يميّز هذه المرحلة الراهنة من حركة رءوس الأموال والسلع والعاملين، لا ينبغى أن يُسقَط على الثقافات بالدرجة التى تدعو بابا إلى الاحتفاء

بالهجنة كما لو أنها حالة منجزة تتحقق دون إخضاع وتملّك تمارسهما رءوس الأموال الغازية الأوروبية والأمريكية على العالم الثالث، أو تتحقق خارج العلاقات غير المتكافئة التى تسِم القوى الثقافية كما تسم بقية القوى. وإذْ يرصد مثل هذا النقد تهرّب بابا وسواه من مناقشة هذا الأمر، فإنّه يصف المزاج الاحتفائي بالهجنة الثقافية بأنّه مزاج الحرية المطلقة الذى يعزّزه السوبرماركت المعولَم إذْ يبْدى كما لو أنَّ جميع المستهلكين لهم مددهم المتساوى وأنَّ جميع الثقافات فيه ميسورة للاستهلاك بشكل متكافئ، وحسب الخليط أو المزيج الذى يرغب فيه المستهلك(٢١) .

وإلى هذا، فإنَّ مراجعةِ مفهوم «الهجنة» و«البينيّة» تنقاد بالضرورة إلى تناول قضية المنفىّ والمهاجر، حيث يُرى أنَّ الاحتفاء بالهجنة يفضى إلى التغاضى عن الثقافة الوطنية وعن أبناء تلك الثقافة الذين يعيشون فيها عبر إعلاءٍ متّصل للمثقف المهاجر على أنّه مالك الحقيقة كلّها ومجمع كل الثقافات،على نحوٍ يحرره من الجنس والعرق والطبقة والموقع السياسى والثقافى المتعيّن. والأسئلة المطروحة هنا هى: ما إذا كان فضاء بابا الحدّى، ذلك الفضاء الخطابى والنصّى المتميّز، متاحًا لغير المثقفين الأكاديميين؟ ألا تفضى الحظوة والامتياز اللذان يُعْطَيان لإدوارد سعيد، مثلاً، بوصفه «مثقفاً حدّياً» مهاجراً إلى إهمال المنفى الحقيقى للفلسطينيين المشتتين الذين طردهم الاحتلال الإسرائيلى؟ ألا يخفق فضاء هومى بابا الحدّى هذا فى تناول الشروط المادية للعالم الثالث؟ أليس من الضرورى التمييز بين النفى والتشرد، حيث ثمة مبدأ فى النفى عادةً، فى حين لا نجد فى التشرد سوى التراخى؟ ألا يختلف المنفّى، الذى يدفعه نظام بلده أو خوفه من التصفية الشخصية إلى العيش خارج مسقط رأسه عيشة استحالة وألم لا عيشة امتياز وحظوة، ألا يختلف عن المهاجر الذى يأتى إلى المتروبول الغربى بقصد الارتباط لا بالفئات العاملة، بل بالطبقة المهنية الوسطى، مبتدعًا نمطاً بلاغيًا يطغى على قضية الطبقة ليتحدث عن الهجرة بوصفها حالة وجودية(٢٢) ؟

والانتقاد الذى يطول قضية المنفىّ والمهاجر عند بابا يطول أيضًا ما يدعوه بـ المنظور الأقلوى أو «المنظور الهامشى». فالاحتفاء الشديد بما هو هامشى وأقلوى لمجرد كونهما هامشيًا وأقلوياً، والدفاع العنيد والمتهور عن كلّ ما يلفظه النظام من نثار

وحطام وكلّ مالاتدمجه عقلانيته الحاكمة، ينسى أنّ الهوامش والأقليات اليوم تضمّ النازيين الجدد، والمأخوذين بالصحون الطائرة، والبرجوازية الدولية، وأولئك الذين يؤمنون بضرورة جلد المراهقين الجانحين إلى أن يسيل الدم من أفخاذهم، كما يسخر تيري إيغلتون من النظرية السخيفة والمجافية للعقل التي تدافع عنها ما بعد الحداثة(٢٣).

وخلاصة هذه الانتقادات هي أنّ تبصّرات بابا اللاكانية والفوكوية... في حركات التجاذب والهجنة وسكناتهما، لم تحل دون أحادية البعد، وربما هي التي أفضت إليه كما أفضت إلى سخريته من الثورة، وهيغل، وماركس، ومن توق فانون إلى تغيير جذري وكامل للمجتمع، ليقوم مكان ذلك كلّه انحياز لسياسات الهدم التي يجد بابا أنها أكثر ثورية من سياسات الثورة إذْ تقوم على التجاذب الذي لا يريد أن يلغي أو يتعالى وتركّز على تلك الفعاليات السياسية الصغيرة والجزئية الممكنة. وبذا يقيم بابا لفانون، مثلاً، جذوراً لدى لاكان ضد هيجل، وفي التشظي ما بعد الحداثي ضد ماركس، فيحل محلّ فانون الداعي إلى التغيير الجذري فانون داجن يبدو الهدم الذي يمارسه ويدعو إليه أشبه بلفظة فارغة منه بسياسات فعلية (٢٤).

وفي نقده الذي يوجّهه بابا للماركسيين، مثل فريدريك جيمسون، على إعلائهم من شأن الطبقة، نجد أنه يحذو حذو معظم التيار ما بعد الحداثي في تعامله مع ثالوث العرق ـ الجنس ـ الطبقة تعاملاً لا يفرّق بدقّة بين هذه الحدود الثلاثة ويضعها على المستوى الواحد ذاته. ففي الظاهر– وعلى السطح الذي يكتفي به ما بعد الحداثيين وبابا–يبدو الربط بين أطراف هذا الثالوث ربطاً بدهيًا ومقنعًا. فبعض البشر يعانون الاضطهاد بسبب جنسهم، وبعضهم بسبب عرقهم، وبعضهم بسبب طبقتهم. غير أنّ مشكلة مثل هذا القول لا تقتصر على سذاجته وتبسيطيته وإنما تتعدّاها إلى التضليل والخداع. فليس الأمر أنّ بعض الأفراد يبدون صفات معينة تفضي إلى تصنيفهم كطبقة مما يؤدي من ثمّ إلى إخضاعهم. بل الأمر على العكس من ذلك، كما يرى الماركسيون، حيث إنّ الانتماء إلى طبقة هو بالضبط أن تكون مضطهَداً أو أن تكون مضطهِداً. والطبقة بهذا المعنى مقولة اجتماعية تماماً، بخلاف كونك امرأة أو كونك تحمل لَوناً معيناً. فهذان الأمران الأخيران، اللذان لا ينبغي أن يخْلَط بينهما وبين كونك نسوياً أو أفروأميركياً، هما مسألة تتعلق بجسدك لا بالثقافة التي تنتمي إليها(٢٥).

وبعبارة أخرى، فإننا هنا إزاء ضربٍ من النزعة الثقافوية التي تُغْفِل ما هو خاص ومميَز بشأن تلك الأشكال من الاضطهاد التي تتحرك على السطح البينيّ للطبيعة والثقافة. فاضطهاد النساء هو مسألة تمييز بين الجنسين، أي أنه بناء اجتماعي بصورة كاملة، غير أنّ النساء يضطهدن بوصفهن نساء، وهو أمر ينطوي على نوعٍ من الجسد يصادف أن يمتلكه المرء. في حين أنّ كون هذا المرء بورجوازيًا أو بروليتاريًا ليس شأنًا بيولوجيًا على الإطلاق. وإلى هذا، فإنّ التعالق والارتباط بين الطبقة الوسطى الصناعية والبروليتاريا، بحيث لا يمكن لمجتمعٍ أن يشتمل على إحداهما دون أن يشتمل على الأخرى، هو ارتباط وتعالق من النوع الذي يختلف عن تعالق المقولات الجنسية والإثنية التي لا تكون متبادلة التكوين على هذا النحو الكامل والكلي. فالذكريّ والأنثوي– شأن القوقازي والأفروأميركي– مقولتان تتبادلان التحديد من غير شك، إلا أنّ أحداً لا يصطبغ جلده بلون معين لأن جلد سواه قد اصطبغ بلون آخر، كما أنّ أحداً لا يكون رجلاً لأن أحداً آخر هو امرأة، على النحو الذي يكون فيه البعض كادحين بلا أرض لأن سواهم أسياد مالكون للأرض.

وفوق هذا وذاك، فإنّ ثمة خطأ آخر يشجّع عليه هذا الفهم أو الربط لثالوث العرق ـ الطبقة ـ الجنس. ذلك أنّ هذا الربط يقوم في المقام الأول على نوعٍ من الحكم الأخلاقي الذي يرى أن ما تشترك به هذه الجماعات الثلاث هو واقعة أنّ «إنسانيتها الكاملة» تنْكَر عليها. غير أنّ ما يجعل طبقة العمال ـ في نظر الماركسية مثلاًـ قوة كامنة للديمقراطية الاشتراكية ليس معاناتها الشديدة أو اضطهادها الشديد أو إنسانيتها الناقصة، بل توضّعها الخاص ضمن نظام الإنتاج، وتنظيمها من خلاله وتكاملها معه على النحو الذي يمكّنها من تسييره على نحوٍ تعاوني. وهو أمر لا يتوفر لغير الطبقة العاملة من الجماعات التي قد تعاني أكثر من الطبقة العاملة وترزح تحت بؤسٍ أشدّ. ومثل هذا الأمر لا يقتضي بالضرورة أن تحلّ الطبقة العاملة محلّ الجماعات الأخرى في مقاومة القوى الظالمة التي تضطهدها. فلا أحد يستطيع أن يحرر أحداً آخر، وضرورة أن يقوم ضحايا القوة الظالمة بتحرير أنفسهم هي مسألة مبدأ ديمقراطي. وطبيعيّ، إذن أن يعني هذا في ميدان الإنتاج المادي أولئك المتضررين بصورة مباشرة من القوة الظالمة القائمة هناك. وما يستتبعه هذا المبدأ ذاته هو أنّ النساء ـ

على سبيل المثال، وليس العمال ـ هنّ قوى التغيير السياسي حين يتعلّق الأمر بالبطريركية والإطاحة بها. وإذا ما كان خطأ بعض الماركسيين النياندرتاليين أنهم يتخيلون وجود قوة واحدة وحيدة للتغيير الاجتماعي [هي الطبقة العاملة]، فإن الخطأ المقابل هو تخيّل أنّ هذه القوة قد أبطلتها الحركات السياسية الجديدة. وما يعنيه هذا هو إما إنكار وجود الاستغلال الاقتصادي أو التخيّل بنوع من الوقاحة النخبوية أنّ النساء والشاذين أو الجماعات الإثنية ممن لا يشكّلون جزءاً من الطبقة العاملة يمكنهم أن يحلوا محلّ هذه الأخيرة في تحدي قوة رأس المال (٢٦).

(و)

تبقى تهمة الصعوبة، التي أوردتُ آنفًا بعضًا مما قاله بشأنها عدد من الكتّاب المهمّين، تبقى أكثر التُّهم التي تكرّر كيلها لبابا. أما جوابه بهذا الشأن فيتلخّص في أنّ تهمة عدم الوضوح هي التهمة الكبرى التي يمكن أن توَجَّه لكلّ من يريد القيام بعمل جدّي، وأنها يجب أن تؤخذ بجدية بالغة لأنّ كتاباً لا بدّ أن يتأذى إذا ما كان مفتقراً إلى الوضوح فلا يتمكن الناس من الاستجابة له والتأمّل فيه والانتفاع به. لكنه يرى أنّ الأجزاء الصعبة في عمله هي غالبًا تلك الأماكن التي يحاول أن يفكّر فيها أصعب التفكير، تلك الأماكن التي يحاول فيها خوض معركة مع نفسه، تلك اللحظات من الغموض التي تشتمل على حدود ما يفكّر به، وعلى آفاق لم يتم بلوغها بعد.... لحظات يشعر فيها امرء أن ثمّة شيئًا يجب أن يقوله، شيئًا يمكن أن يأتي على فمه دون كلمات، ويمكن لليدين أن ترسماه في الهواء، لكنه شيء لا يستطيع المرء أن يمسك به مع أنّه يحاول (٢٧).

وبذا يكون التفاوت، بين رأي بابا ورأي بعض قرّائه بشأن الصعوبة، ليس تفاوتاً من النوع الذي يجعل أولئك القرّاء صنفًا من الأغبياء الذين يحول بعض التعقيد بينهم وبين الفهم. فالصعوبة، بل الصعوبة البالغة، التي يتّسم بها عمل بابا، تقف على مستوى آخر غير هذا، مستوى يمكن التمثيل له بما قاله كمال أبو ديب عن صعوبة كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد:

> سيكون تبسيطاً للأمور أن أصف كتاب إدوارد سعيد بأنه صعب القراءة والترجمة. ففي مواجهة فكر عميق،

مسفسط حتى الإدهاش، غائر فى مصائر المعرفة الإنسانية حتى ليبدو الأكثر غرابة فى المعرفة مألوفاً لديه ألفة العام الشائع، قادر على التعامل مع اللغة بحيث يصبح شاردها طبيعياً لديه، وبعيدها قريباً منه، لا تتحدّد استجابة المرء فى إطار السهولة والصعوبة، بل فى إطار آخر مختلف، وعلى مستوى مغاير: مستوى القدرة على استخدام أكثر مستويات التحليل صعوبة، وأكثر التصورات غموضاً فى مناقشة ما يبدو عادياً، ثم القدرة المماثلة على الوصول إلى رصد دقيق لأبعاد الظاهرة المعاينة يضيئها إضاءة فذّة (٢٨).

كما يمكن التمثيل له أيضاً بما قالته سامية محرز عن صعوبة غاياترى سبيفاك:

صعوبة الأسلوب، صعوبة المرجعية والمنهجية، صعوبة مستوى التحليل.... داخل وخارج الأكاديمية... من العالم الثالث تتحدى، وبجرأة، حدود العوالم التى تعمل بداخلها سواء كان ذلك فى الغرب أو فى الشرق. وسمة الصعوبة هذه قد تكون العنصر الفيصل عند مؤيديها ومهاجميها على السواء فهى (أى الصعوبة) السبب فى الإعجاب الشديد بذلك الأسلوب المتميّز والدقيق فى تطويع لغة ومنهجية الآخر وهى السبب أيضاً فى السخط على ذلك الأسلوب الذى يخرج باستمرار على طرائق الكتابة الأكاديمية خروجاً محرِجاً للقارئ الذى تعوّد على الصياغة الأكاديمية التى تبْنى بناءً متّسقاً يؤدّى فى النهاية إلى الحقيقة (٢٩).

ولعل مصدر الصعوبة الأساسى لدى هذا الثلاثى ما بعد الكولونيالى هو ذلك المنطلق أو الأساس الفكرى، المستمّد من مصادرهم ما بعد البنيوية الفرنسية، الذى يقضى بتدعيم أهمية الدال على حساب أهمية المدلول وتمثيل ذلك فى الكتابة التى يكون تركيبها مصطنعاً إلى حِدٍّ بعِيد، حيث يسود اللعب على الألفاظ، واللحن أو استخدام الكلمات فى غير ما وضِعت له، والمعانى المزدوجة، والاشتقاق الجرىء،

ومختلف ضروب الغموض والإبهام والالتباس، وحيث لا يكون مصدر الصعوبة مقتصراً على الأسلوب وحده، بل يتعدّاه إلى تلك الرغبة الجدّية بتحدى الأفكار التى تحكم الطريقة التى نقرأ بها.

إزاء الصعوبة ومصادرها، وإزاء فكر بابا عمومًا، وجدتنى - فى ترجمتى **مواقع الثقافة** - أترجّح بين رؤيتين إلى الترجمة لا أريد أن أحسم بينهما نظراً للفوائد التى قدِّر لكلّ منهما أن تمنحها لتجربتى وللقارئ تالياً. تتمثّل الرؤية الأولى فيما يراه آلن باس، مترجم كتاب ديريدا **الكتابة والاختلاف** إلى الإنجليزية، من أنّ كثيراً من المترجمين غالباً ما يحاولون استخدام لغة هى بمثابة تسوية بين اللغة المنقول إليها كما هى معروفة وهذه اللغة ذاتها كما يرغبون أن تكون بحيث تتمكّن من استيعاب ما يعترضهم من مشاكل ترجمية وتلتقط أقصى ما يمكن التقاطه من النصّ الأصلى. غير أنّ لغة الترجمة القائمة على التسوية هذه لا تكون قابلة للفهم إلا من قبل أولئك الذين يقرأون الترجمة مع النصّ الأصلى. ولذا، فإنّ باس يختار أن يترجم إلى اللغة كما هى معروفة، بما يعنى فى بعض الأحيان إعادة ترتيب وتقطيع بعض الجمل الطويلة، وقبول ضياع بعض اللعب على الألفاظ، والتعليق على بعض الأمور، إلخ. وهو يرى أنّ هذه المصاعب العملية مرتبطة بمسألة الدالول اللغوى ذاته. فهل يمكن لأية ترجمة أن تدلّ على الشيء ذاته كما النصّ الأصلى؟ إلى أية درجة يكون لعب الدواليل - اللعب على الألفاظ، واللعب الأسلوبى - حاسماً بالنسبة لما يدلّ عليه النص (٣٠)؟

والحال، أنّ جاك ديريدا نفسه كان قد تطرق لهذه المسائل فى مقابلة مع جوليا كريستيفا نُشِرتْ فى كتابه **مواقع** بعنوان السيميولوجيا والغراماتولوجيا. وصلب الموضوع، بحسب ديريدا، هو ذلك المفهوم الموروث الذى مفاده أنّ الدالول "sign" يتألف من دالّ ("signifier" أو جزء حسّى) ومدلول "signified" "حامل للمفهوم أو المعنى)، حيث لم يكفّ تاريخ الميتافيزيقا عن أن يفرض على السيميولوجيا (أو علم الدواليل) أن تبحث عن مدلول متعالٍ، أى عن مفهوم مستقل عن اللغة، من عالم آخر، مشتقّ غالباً من النموذج اللاهوتى الخاص بحضور الله. غير أنّ ديريدا يرى- على الرغم من ذلك- أننا حتى لو تمكّنا من تبيان أنّ التقابل الموروث بين الدال والمدلول هو تبادل مُبرْمَج من قبل الرغبة الميتافيزيقية، بمعنى أنّه متعالٍ، فإنّ ذلك لا

يعنى أنَّ بمقدورنا أن نهجر هذا التقابل ببساطة بوصفه مجرد وهم أو ضلال تاريخى. يقول ديريدا (على النحو الذى بدّلنا فيه بعض الشىء من ترجمته العربية بمقارنتها مع الترجمة الإنجليزية):

> إنَّ كون هذا التقابل أو هذا الاختلاف لا يمكن أن يكون جذرياً ومطلقاً لا يحول بينه وبين الاشتغال أو حتى بينه وبين أن يكون ضرورياً لا غنى عنه ضمن حدود معينة هى حدود جدّ واسعة. وعلى سبيل المثال، فإنه ما من ترجمة يمكن أن تكون ممكنة من دونه. والواقع أنَّ الثيمة المرتبطة بمدلولٍ متعالٍ قد تكونت فى أفق قابلية للترجمة نقيّة، وشفافة، لا لبس فيها ولا إبهام. غير أنَّ الترجمة- ضمن الحدود التى تبدو فيها ممكنةً- تمارس الاختلاف بين المدلول والدال. وبما أنَّ هذا الاختلاف لم يكن نقيًا أبداً، فإنّ الترجمة، مثله، لا تكون أكثر نقاءً. ولذا ينبغى أن نحلّ محل فكرة الترجمة فكرة التحويل: تحويل منظّم للّغة إلى لغة أخرى، وللنصّ إلى نصّ آخر. فنحن لسنا ـ ولم نكن أبداً فى الحقيقة ـ إزاء نقل من أى نوع لمدلولات نقية ـ سواءٍ من لغة إلى لغة أو ضمن اللغة الواحدة ـ مدلولات تترك عذراء لا تمسّها أداة التدليل أو حامله (٣١).

وإزاء رأى ديريدا الذى يستند إليه باس فى رؤيته أنَّ على المترجم أن يكون متأكداً من أنه قد فهم تركيب النصّ الأصلى ومفرداته كيما يتيح للغته القيام بعمل التحويل، وأنَّ هذا يغدو أسهل وأيسر إذْ يطيع المترجم تقييدات لغته ويخضع لها، وأنَّ إجبار المترجم لغته على أداء أشكال غير معتادة قد يكون مردّه عدم إحاطته بالنصّ الأصلى وليس صعوبة هذا الأخير، إزاء كلّ ذلك ثمة رأى ثانٍ يمثّل له ما عبّر عنه كمال أبو ديب فى تقديمه ترجمة **الاستشراق** لإدوارد سعيد.

فالمعنى الأساسى للترجمة ـ عند كمال أبو ديب ـ هو تمثيل النصّ المترجَم فى لغة قادرة على تجسيد خصائصه البنيوية الكلية، وليس رسالته الفكرية وحسب، بعد أنْ يكون المترجم قد قام، بالطبع، بـ **تمثّل** كلّ ذلك تمثلاً مدركًا. ومن هنا تنبع ضرورة

مقابلة اللفظة باللفظة، والتركيب بالتركيب، والجملة بالجملة لا دلالةً فقط، بل صيغةً أيضًا، وبصورة تحقق شروط الإيجاز والاطراد والكثافة فى العلاقات، أى قدرة اللغة على التعامل مع النصّ الأصلى دون أن تتحول إلى شرح عليه أو تبسيط له، ودون أن تقع فى المغايرة الدائمة من سياق إلى سياق للألفاظ التى تستخدمها لتمثيل لفظة أجنبية واحدة. وهذا ما يقتضى، فى عرف أبوديب، الجرأة، والابتكار، والمغامرة باستخدام اللغة لا باعتبارها وجوداً نهائيًا مقدّسًا لايمسّ، بل بوصفها عملية مستمرة من التوليد الاصطلاحى، أو من الاصطلاح التوليدى . أيهما. وآية ذلك كلّه، كما سبق القول، هو أن **التمثيل إخلاص للنصّ الممثّل** الذى لا يجسّد فكراً وحسب، أو طريقة فى معاينة العالم فقط، بل يجسّد أيضًا طريقةً فى التعامل مع اللغة، أو بنية فكرية ثقافية تتحد فيها فاعلية بنية اللغة بفاعلية العقل الفردى المبدع. وبذا تكون مهمة المترجم هى تمثيل حصيلة الفاعليتين **(أى النصّ)** فى اللغة التى ينقل إليها. أمّا غاية ذلك، فضلاً عن تجسيد بنية الفكر المنشئ، فهو الإسهام فى توسيع بنية اللغة المنقول إليها، لأنّ ما نحتاج إليه هو **التفجير** وليس حشر كل شىء فى البنية القائمة (بشرحه وتبسيطه) وتحويله إلى ما يمكن أن يقال مباشرة (٣٢) .

ومع أنّ المقام لا يتّسع لمناقشة نظرية مفصّلة لهذين الرأيين، فإنّ من الممكن القول أننى اخترت- بين التمثيل المخلص للنصّ الممثّل والتحويل الذى لا ينقل أية مدلولات عذراء نقية، أن أقطن فضاءً ثالثاً يزيل ما بينهما من استقطاب أو ثنائية، فى تلك المنطقة من عدم قابلية الترجمة التى تولد منها إمكانية الترجمة، بحيث أقدّم للقارئ أقصى ما يمكن من الأمانة وأقصى ما يمكن من قابلية الفهم فى آنٍ معاً. وإذا ما كنت أكرر هنا مفردات بابا ومصطلحاته، فلأننى أرى أن العيش على الحدود، فى الفضاء الثالث، أمر ضرورى حين يتعلّق الأمر بكل ما يدفع المعرفة والثقافة قدمًا وييسّرهما. بخلاف ما يكون عليه الحال، حين يتعلق الأمر بضربٍ من الفضاء الثالث الذى يصون منظومة التناقض القائمة ويدفع إلى استساغة العيش فى إطارها بدلاً من الإطاحة بها، كما يفْهم من بابا فى بعض الأحيان.

بابا، أستاذ الأدب الإنجليزى والفنّ فى جامعة شيكاغو، وعضو الهيئة الاستشارية فى معهد الفنّ المعاصر وعضو هيئة المدراء فى المعهد الدولى للفنون البصرية، وكلتاهما فى لندن. بابا، الأستاذ الزائر فى عدد من الجامعات الدولية، والموصوف بأنه

واحد من بين العشرين مفكراً الأبرز في حقبتنا هذه. وبابا، مؤلّف موقع الثقافة (روتلدج ١٩٩٤) ومحرِّر الأمّة والسرد (روتلدج ١٩٩٠)، وكلاهما كان له نفوذ واسع ورفيع في تحديد ما تعنيه الدراسات الكولونيالية والثقافية، وفي رسم آفاق النظرية المعاصرة، مما يقتضي من القارئ أن يستنهض كلّ الطاقة على الفهم والاستمتاع، وكل القدرة على القراءة النقدية أيضاً.

ثائر ديب

اللاذقية ٢٠٠٢/٨/٢٢

هوامش مقدمة المترجم:

١ - أوردت ذلك سامية محرز فى تقديمها لترجمة مقالة غاياترى سبيفاك دراسات التابع، تفكيك التأريخ، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد ١٨ ، ١٩٩٨، ص ١٢٢ - ١٥٦ .

٢ - جيمس صيداوى، جغرافيا ما بعد الاستعمار: بحث استطلاعى، ترجمة أسعد حليم، الثقافة العالمية، العدد ١٠٨ ، سبتمبر- أكتوبر ٢٠٠١ ، ص ٥٢-٧٧ .

٣ - تيموثى ميتشل، مدرسة دراسات التابع ومسألة الحداثة، ترجمة بشير السباعى، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد ١٨ ، ١٩٩٨، ص ١٠٠-١٢١ .

٤ - Translator translated: interview with cultural theorist Homi Bhabha, by W.J.T. Mitchell", **Artforum**, V.33, n.7 (March, 1995): 80-84.

٥- إنجيل مرقس : ٧ : ٨ : ٢٣ .

٦ - Balachandra Rajan, "Review of The Location of Culture", Modern Philology, V. 95, n.4 (May, 1998): 490-500.

٧- انظر، محسن جاسم الموسوى، مواجهات إعجاز أحمد الثقافية، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد ١٨ ، ١٩٩٨، ص ٨٠ - ٩٩ .

٨ - "Translator translated" .

٩- "Translator translated".

١٠- مصطلح التابع يعود إلى المفكّر الماركسى الإيطالى الشهير غرامشى الذى يشير به إلى العمالة الريفية والبروليتاريا، فى حين تستخدم جماعة دراسات التابع هذا المصطلح للإشارة إلى القطاعات الواقعة خارج الصفوة الهندية، خاصةً الريفية منها.

١١ - غاياترى سبيفاك، دراسات التابع، تفكيك التأريخ. ورد سابقاً.

١٢ - ".Translator translated".

١٣- المصدر السابق.

١٤ – Tim Wood, "Review of **The Location of Culture**", **British Journal of Aesthetics**, V.35, n.3 (july, 1995): 292-293.

١٥ـ تيموثى متيشل، مصدر سابق.

١٦ – جيمس صيداوى، مصدر سابق.

١٧ – "Translator translated".

١٨ـ راسل جاكوبى، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة فى زمن اللامبالاة، ترجمة فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٩)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، مايو 2001، ص ٧٨.

١٩ – Amorhini.J.Sahay,"Review of The Location of Culture", College Literature, V.33, n.1 (Feb, 1996): 227-232.

٢٠ـ تنقل مارى تريز عبد المسيح هذا الانتقاد لبابا عن بنيتابارى. انظر: مارى تريز عبد المسيح، «الترجمة الإنماء خطاب عابر للثقافات»، نزوي، العدد ٢٠، ص ٧٧ – ٨٦.

٢١ – محسن جاسم الموسوى، مصدر سابق.

٢٢ – المصدر السابق.

٢٣ – تيرى إيغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة ثائر ديب، دار الحوار ـ اللاذقية، ٢٠٠٠ ص ١٧–١٨.

٢٤ – Nigel Cibson, "Thoughts about doing Fanonism in the 1990s", College Literature, V.26, n.2 (spring , 1999): 96-97.

٢٥ـ تيرى إيغلتون، مصدر سابق، ص ١١٣.

٢٦ – المصدر السابق، ص ١١٥، ١١٧ – ١١٨.

٢٧ – "Translator translated".

٢٨ـ انظر «مقدمة المترجم» التى وضعها كمال أبو ديب لترجمته **الاستشراق** لإدوارد سعيد، مؤسسة الأبحاث العربية ـ بيروت ١٩٨١ ـ ص٩.

٢٩ – سامية محرز، مصدر سابق.

٣٠ – Translator's Introduction", in Jacques Derrida, **Writing and Difference**, translated and introduced by Alan Bass, Routledge an Kegan Paul, London, 1981, pp xiv-xv.

٣١ـ جاك ديريدا، **مواقع**، ترجمة وتقديم فريد الزاهى، دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص ٢٤.

٣٢ – كمال أبو ديب، المصدر السابق، ص ١٠ – ١٢ ، ١٤.

إهداء المؤلف:

إلى ناجو وخرشيدى بابا

مَدْخل

مواقع الثقافة

ليس الحدُّ ما يتوقف عنده شيءٌ ما.

الحدُّ، كما أدرك الإغريق، ما يبدأ

منه شيءٌ ما حضورَه.

مارتن هيدْغر، «البناء والسُكنى والتفكير»

حيواتٌ على الحدود: فَنُّ الحاضر

تتمثَّل إضافةُ عصرنا فى أنّه يُمَوْقِعُ سؤالَ الثقافة فى عالم الـ ما بعد. فلقد بتنا، على حافّة القرن، أقلَّ انشغالاً بالفناء (موت المؤلِّف) أو الظهور (ولادة الذات). ووجودنا اليوم موسومٌ بإحساسٍ قاتم بضرورة البقاء، نعيش على تخوم الحاضر، الذى لا يبدو أنَّ ثمّة اسماً يناسبه سوى الانسياح السائر والخلافىّ للسابقة ما بعد: ما بعد الحداثة، ما بعد الكولونيالية، ما بعد النسوية....

والـ ما بعد ليس أفقاً جديداً، ولا مغادرة للماضى.... ولعلّ البدايات والخواتيم أن تكون الأساطير التى تمدّ السنوات الوسيطة بأسباب البقاء، أمّا عند نهاية القرن، فنجد أنفسنا فى لحظة انتقال حيث يتقاطع الفضاء والزمان ليُحْدِثا صوراً معقدةً من الاختلاف والهوية، والماضى والحاضر، والداخل والخارج، والاشتمال والإقصاء. ذلك أنَّ فى الـ ما بعد ضرباً من الإحساس بفقدان الاتجاه أو اضطراب الوجهة: حركةُ استكشافٍ قلقة يلتقطها على أفضل وجه ذلك الفصل الذى يقيمه الفرنسيون بين

الكلمتين au-delà ، هنا وهناك، فى الأنحاء جميعاً، Fort/ da*، قريب وبعيد، خلف وقُدّام (١).

لقد أفضى الابتعاد عن وحدانية الطبقة أو الجنس كمقولتين نظريتين وتنظيميتين رئيسيتين إلى تبيّن مواقع الذات - سواءٌ تعلّق ذلك بالعِرْق، أو بالجنس، أو بالجيل، أو بالموقع المؤسساتى، أو بالموقع الجغرافى السياسى، أو بالتوجّه الجنسى - مما ينطوى عليه كلُّ قولٍ بالهوية فى العالم الحديث. فالجديد على المستوى النظرى، والحاسم على المستوى السياسى، هو الحاجة إلى المضىّ بالتفكير أبعد من سرديات الذاتيات الأصلية والبدئية والتركيز على تلك اللحظات أو السيرورات التى ينتجها الإفصاح عن الاختلافات الثقافية. فهذه الفضاءات «البينيّة» تفسح المجال لبَلْوَرَةِ الاستراتيجيات المتعلقة بالذات والذاتية - فردية كانت أو جماعية - الأمر الذى يُطْلِقُ دواليل** جديدة للهوية، ومواضع جديدة للتعاون، والتنازع، لدى القيام بتحديد وتعريف فكرة المجتمع ذاتها.

---

* fort/da، لفظتان سمعهما فرويد بينما كان يراقب حفيده وهو يقذف دمية بعيداً عنه ويصرخ: fort(بمعنى اذهبى هناك)، ثم يجذبها ثانيةً بخيط صائحاً: da (تعالى هنا). وقد فسّر فرويد هذه اللعبة بأنها سيطرة الطفل الرمزية على غياب أمه. وقد أخذ بعض النقّاد هذه اللعبة على أنها وِمضات السرد الأولى وأقصر قصة يمكن تخيلها: شيء ضائع تتم استعادته. (بالمناسبة، فإن كل الهوامش المنجمة هى من وضع المترجم فى حين أن هوامش الكاتب المرقّمة موجودة فى نهاية كل فصل.)

الدواليل، جمع **دالول، حيث أضع هذه المفردة مقابل كلمة sign حين تأتى فى السياق الألسنى والسيميائى، وذلك بخلاف ما هو شائع من ترجمتها بـ علامة أو إشارة. ومبررات ذلك هى أن كلمة دالول تلبى، فى لفظها، ما قاله سوسور عن أن الـ "sign" هى اجتماع دال "signifier"و مدلول "signified "، وهى تحافظ على الجذر المشترك بين هذه المفردات وسواها، مثل الدلالة "significance"، والتدليل "signification"، كما أنها توفر كلمة علامة كمقابل للكلمة الإنكليزية "mark"، فضلاً عن أسباب أخرى مهمة. ويبدو أن حسن قبيسى وأنا الوحيدان اللذان يحذوان هذا الحذو.

والحال، أنَّ هذه السطوح البينيّة أو الفُرْجات الخلالية البازغة - من تداخل ميادين الاختلاف وانزياحها - هي المكان الذي تخضع فيه للتفاوض* تلك التجارب الجمعيّة وبين الذاتية، مما يتعلّق بـ **الانتماء إلي أمّة**، أو بمصلحة الجماعة، أو بالقيمة الثقافية. والسؤال هو كيف تشكّل الذوات بينيّاً، بما يزيد على مجموع أجزاء الاختلاف (الذى عادةً ما يُرتَّل على النحو: عِرْق/ طبقة/ جنس، الخ)؟ كيف تصاغ استراتيجيات التمثيل أو امتلاك القوة فى دعاوى الجماعات المتنافسة حيث يمكن لتبادل القيم، والمعانى، والأولويات ألاّ يكون تعاونياً وحوارياً على الدوام، على الرغم من تواريخ الحرمان والتمييز المشتركة، وإنما قد يكون تناحرياً وصراعيًا على نحوٍ عميق، بل وقائماً على التفاوت والتباين أيضاً؟

مما يؤكّد على قوة هذه الأسئلة لغةُ الأزمات الاجتماعية قريبة العهد التى أَضْرَمَتْ شرارتها تواريخ الاختلاف الثقافى. فالصراعات فى الشطر الجنوبى الأوسط من لوس أنجلوس، بين الكوريين، والأميركيين من أصل مكسيكى، والأميركيين من أصل أفريقى تتركّز حول مفهوم الازدراء،هذا المصطلح الذى صيغ على تخوم الحرمان الإثنى فكان دالولاً للعنف العنصرى وعرضاً من أعراض الظلم الاجتماعى فى آنٍ معاً. وفى أعقاب قضية **الآيات الشيطانية** فى بريطانيا العظمى، تحالفت النسويات السوداوات والنسويات الإيرلنديات، على الرغم من اختلاف جمهوريهما، ضدّ «إضفاء الصبغة العنصرية على الدين»، انطلاقًا من أنَّ هذا الإضفاء هو الخطاب ** السائد

---

* **التفاوض**، negotiation، مصطلح شائع لدى هومى بابا والنظرية ما بعد الكولونيالية عموماً. وتفسّر غاياترى سبيفاك هذا المصطلح بالإشارة إلى أن الخصم يجب أن يحارب على أرضه وبأساليبه. والتفاوض هو أن يحاول المرء **تعديل** شيء فرض عليه، لأنه مرغم على الإبقاء على تلك البنى ولا يستطيع قطعها تماماً. كما يستخدم هذا المصطلح فى بعض (الأحيان للإشارة إلى رفض المنظرين ما بعد الكولونياليين اتباع منهج تنظيرى واحد، حيث يتفاوضون مع عدد كبير جداً من الأدوات المنهجية والنظرية والفلسفية، بحيث يكون التفاوض تأثراً ونقداً وإعادة تأهيل فى الوقت ذاته.

** ربما كان من المفيد التذكير بأن **الخطاب** discourse عند فوكو يتشكل من وحدات ذرية هى المنطوقات (سواء أكانت ملفوظة أم مكتوبة) ومن وحدات كبرى هى التشكيلات الخطابية التى تشكل بدورها حقولاً خطابية. ويعنى الخطاب عند فوكو فى بعض الأحيان الميدان العام لمجموع المنطوقات، وفى أحيان أخرى مجموعة متميزة من المنطوقات، وفى أحيان ثالثة ممارسة لها قواعدها وتدل على عدد معين من المنطوقات وتشير إليها. والخطاب لا يقوم على أصول ألسنية (حيث يختلف عن الجملة) ولا على أصول منطقية (حيث يختلف عن القضية) كما أنه ليس طريقة فى التعبير أو تجلياً لذات واعية. ومن أهم شئون الخطاب أن المعرفة والسلطة أو القوة تتمفصلان فيه.

الذى تمثّل الدولة من خلاله ما يتضمنه من صراع وكفاح، مهما يكن هذان الأخيران علمانيين أو حتى «جنسيين».

إنَّ مصطلحات التشابك الثقافى، سواء كان هذا التشابك تناحرياً أو اندماجيًا، هى مصطلحات تُنْتَج أدائياً. فلا ينبغى التسرّع فى قراءة تمثيل الاختلاف على أنّه انعكاس لخصائص إثنية أو ثقافية **متعيّنة مسبقًا** ومدوّنة فى لوح التراث المحفوظ. والإفصاح الاجتماعى عن الاختلاف هو- من المنظور الأقلوىّ- تفاوض معقّد ومتواصل يسعى إلى إقرار ضروب الهجنة الثقافية التى تبزغ فى لحظات التحول التاريخى. وحقّ التدليل من هامش القوة والامتياز المقرَّرين لا يتوقف على استمرار التراث، وإنّما يلوذ بقوة هذا الأخير كيما يعاد نقشه فى الشروط العارضة والمتناقضة التى تكتنف حيوات أولئك الذين هم من الأقلية. والتقدير أو الاحترام الذى يمنحه التراث إنما هو شكل جزئى من أشكال تعيين الهوية* . فهو إذْ يعيد إخراج الماضى على مسرح الحاضر إنما يدخل إلى ابتداع التراث زمنيات ثقافية أخرى مباينة ومغايرة. وهذه سيرورة تحول دون أىّ نفاذٍ مباشر إلى هوية أصلية أو تراث قارّ. وتشابكات الاختلاف الثقافى الحدودية يمكن أن تكون قائمة على التراضى والإجماع بقدر ما يمكن أن تكون قائمة على الصراع ، وقد تدحض ما وضعناه من تعريفٍ للتراث والحداثة، وتعيد ترتيب الحدود المتعارف عليها بين الخاص والعام، والرفيع والوضيع، وتتحدّى توقعات التطور والتقدم المعتادة.

> أردتُ أن أصنع أشكالاً أو أن أُقيم وضعيات تجسّد نوعًا من الانفتاح.... لأعمالى علاقة وثيقة بنوعٍ من السيولة، أو الحركة ذهاباً وإياباً، بعيداً عن إطلاق أيَّة مزاعم تتعلق بطريقةٍ فى الوجود خصوصية أو جوهرية (٢).

---

* **تعيين الهوية** identification : فى الفلسفة، يقتضى تعيين هوية الأشياء أن يكون تمييزها قد تم مسبقاً. وهذا يعنى أن الهوية نسبية ومؤقتة و[illegible]قالية، فى حين أن تطورها وتـ[illegible]رها مطلقان. وفى التحليل النفسى، غالباً ما يرد هذا المصطلح بمعنى لازم (يرتد على الشخص ذاته) حيث يشير إلى عملية نفسية يتمثل الشخصٍ بواسطتها أحد مظاهر أو خصائص أو صفات شخص آخر، ويتحول، كلياً أو جزئياً، تبعاً لنموذجه، وهنا يترجم هذا المصطلح بـ «التماهى». غير أنه قد يرد أيضًا بمعنى متعدٍ فيتطابق عندئذٍ مع تعيين الهوية وتحديدها.

هذا ما تقوله رينيه غرين، (الفنانة الأمريكية من أصل إفريقى). إنها تفكّر فى الحاجة إلى فهم الاختلاف الثقافى على أنّه نتاج للهويات الأقلوية التى تنشطر وتتنافر فيما بينها وتتغرّب عن ذاتها ، فى فعل تمفصلها فى جسدٍ جمعىّ والإفصاح عنها من خلال هذا الجسد.

> لا تعكس التعددية الثقافية تعقيد الوضعية التى أواجهها كلّ يوم.... فهى وضعية تتطلّب من الشخص أن يخطو خارج ذاته/ ذاتها كيما يرى حقّاً ما يفعله/ تفعله. لا أريد أن أحكم على شعبٍ طيّبِ النوايا وأقول (كما هو مكتوب على تلك القمصانِ التى تبَاع فى الشوارع) إنّه أسود، ألا تفهم. فعندى، أنّ مثل هذا الأمر يضفى طابعاً جوهرياً على السواد (٣).

إنّ امتلاك القوة السياسية، والتوسّع فى قضية التعددية الثقافية، يأتيان من طرح أسئلة التضامن والجماعة من المنظور البِينىّ أو الخلالى. فالاختلافاتِ الاجتماعية لا تُخْتَبَر ولا تُعاش من خلال تراث ثقافى مؤصّل مسبقاً، وإنما هى دواليلُ انبثاقِ جماعة يتمّ تصورها كنوعٍ من المشروع - أى كنوعٍ من الرؤيا ومن البناء فى آنٍ معاً - هذا المشروع الذى يأخذك أبعد من ذاتك كيما تعود، بروحٍ من إعادة النظر وإعادة البناء، إلى شروط الحاضر السياسية:

> حتى حينئذٍ، فإنّ الأمر يبقى أَمْرَ صراعٍ على القوة بين جماعات متعددة قائمة ضِمن كلّ جماعة من الجماعِات الإثنية؛ صراعٍ بشأن ما يقَال ومن الذى يقول ما يقَال، ومَنْ يمثّل منْ؟ وما الجماعة أصلاً؟ ما الجماعة السوداء؟ ما الجماعة لاتينية الأصل؟ إننى أواجه مشكلةً إذْ أفكّر بهذه الأشياء جميعاً على أنها مقولات أحادية مصمتة وجامدة(٤).

وإذا ما كانت أسئلة رينيه غرين تكشف عن فضاءٍ خلالىّ واستنطاقى قائم بين فعل التمثيل - من؟ ما؟ أين؟ - وحضور الجماعة ذاتها، فلننظر إذاً إلى تدخّلها الإبداعى فى

نطاق هذه اللحظة البينيّة. فعمل غرين المتعلّق باختيار المواقع «المعمارية»، **مواقع الجينالوجيا*** (**خارج الموقع**، معهد الفنّ المعاصر، لونغ آيلند سيتى، نيويورك)، يكشف ويزيح منطق الثنائيات الذى غالبًا ما تُبْنى هويات الاختلاف من خلاله (**أسود/ أبيض، ذات/ آخر**). بل إنّ غرين تجعل من بناء المتحف ذاته استعارةً، ولا تكتفى باستخدامه كمجرد فضاء للعرض:

> لقد استخدمتُ العمارةَ بمعناها الحرفيّ على أنها ضَربٌ من المرجع أو الإحالة، فاستخدمت العلّية، وحجرة المرجل، وبئر السلّم لأُقيم ضروباً من التداعي والاقتران بين تقسيمات ثنائية معينة كالأعلي والأدنى والجنّة والجحيم. ولقدْ غدا بئر السلّم فضاءً حدّياً، ممرّاً بينِ المناطقِ العليا والمناطق الدنيا، تلك المَناطق التى وضِع على كلٍّ منها لوحات تشير إلى السواد والبياض (٥).

إنّ بئر السلّم ـ بوصفه فضاءً حدّياً، فيما بين الهويات المحددة ـ يغدو سيرورةً من التفاعل الرمزى، نسيجًا ضامًا يبنى الاختلاف بين الأعلى والأدنى، والأسود والأبيض. فالاقتراب من بئر السلّم والابتعاد عنه، وما يتيحه من حركةٍ ومرورٍ مؤقتين وعابرين، يمنع الهويتين الواقعتين فى طرفيه من أن تستقرا فى قطبين أصليين. فهذا الممرّ الخلالى بين تعيّنات ثابتة للهوية يكشف عن إمكانيةِ هجنةٍ ثقافيةٍ تصون الاختلاف دون تراتبيةٍ مزعومة أو مفروضة:

عادةً ما أتحرك خلفاً وقُداماً بين تحديداتٍ عرقية وتحديداتٍ مستمدّة من الفيزياء أو غير ذلك من التحديدات الرمزية. وجميعُ هذه الأشياء تغدو ضبابية على نحوٍ من

---

* الجينالوجيا، genealogy :تعنى فى أصلها اليونانى سرد الأصل والفصل. وقد استخدمها دارون فى نظريته عن التطور وأصل الأنواع. كما استخدمها نيتشه بمعنى البحث فى البدايات والبحث فى التطور والرقى فى آنٍ معاً. وهو ينتقد مختلف معانى الأصل ويرى أن الجينالوجيا تعمل علي تعيين البدايات بدل البحث فى الأصل، حيث يعنى البحث عن البداية بحثاً عن البدايات التى لا تدخل تحت الحصر. أما عند فوكو فالجينالوجيا تستخف بالأصول ولا تبحث عن جوهرٍ ثابت أو قانون أساسى أو غاية ما ورائية، بل تبين، بخلاف الطريقة التاريخية التقليدية، الانقطاعات والفواصل، ولا تهتم بالتطور والتقدم بل تبين التكرار، كما لا تهتم بالعمق بل بالسطح والتفاصيل الصغيرة والانتقالات. وهى عند فوكو طريقة فى تحليل الخطابات كانت بمثابة تعديل أو إضافة إلى طريقته الأركيولوجية التى اتبعها فى البداية.

الأنحاء.... إنَّ إبراز جينالوجيا الطريقة التى تعمل بها المناطق الملوّنة وغير الملوَّنة هو أمر مهمّ وشائق بالنسبة لى(٦) .

يشير الـ ما «بعد» إلى مسافة مكانيةٍ، ويَسِمُ تقدّماً، ويَعِدُ بالمستقبل، غير أنَّ ما نبديه من بوادر تخطى الحاجز أو الحدّ - فعْلُ المضىّ ذاته إلى المابعد - ليس قابلاً للمعرفة، ولا للتمثيل، دون عودة إلى الحاضر الذى يغدو، فى سيرورة التكرار*، متفارقًا ومنزاحاً. فتصوّر المسافة المكانية - تصوّر أن نعيش أبعد من حدود عصرنا ولو قليلاً - يُبْرِز الاختلافات الاجتماعية والزمنية التى تقطع اطّراد إحساسنا المتواطئ بالتعاصر الثقافى. وبذا لا يعود من الممكن تصور الحاضر على أنّه قطيعة أو ارتباط بالماضى أو المستقبل، لا يعود حضوراً متزامناً: حيث يتكشّف حضورنا الذاتى القريب، أو صورتنا العامّة، عمّا فيهما من ضروب الانفصال، وعدم المساواة، والأقليات. وبخلاف يد التاريخ المحنّكة التى تسبّح بالزمن المتعاقب مثل سُبْحة، ساعيةً إلى إقامة صلات سببية متسلسلة، فإننا نواجه الآن ما يصفه وولتر بنجامين بانتزاعٍ لحظةٍ مونادية** من مسار التاريخ المتجانس، و«إقامة تصوّر للحاضر على أنّه زمن الآن» (٧).

وإذا ما كان لرطانة عصرنا - ما بعد الحداثة، ما بعد الكولونيالية، ما بعد النسوية - أىّ معنى من المعانى، فإن هذا الأخير لا يكمن فى الاستخدام الشعبى للـ ما بعد، ذلك الاستخدام الذى يريد به التعاقب (تالٍ للنسوية)، أو الاستقطاب (ضدّ الحداثة). فهذه المصطلحات التى لاتنى تومئ إلى المابعد، ليس لها أن تجسّد طاقته القلقة المنطوية على المراجعة وإعادة النظر إنْ لم تحوّل الحاضر إلى موضعٍ للتجربة ولامتلاك القوة فسيحٍ ومن غير مركز. وعلى سبيل المثال، فإنّه إذا ما اقتصر الاهتمام بما بعد الحداثة

*لا يرد **التكرار** عند بابا فقط بمعناه المألوف الذى يشير إلى إعادة ما سبق ومضاعفته واستنساخه بالمعنى الذى يفترض مسبقاً تفرّد اللحظة الأولى ووحدانيتها وسلامتها. فما هو سابق يعتمد على إمكانية التكرار، وما لا يقبل التكرار لا يمكن ان يكون، بحيث ديريدا. وبهذا المعنى فإن التكرار شرط لإعادة الإنتاج والهوية، كما ينطوى على كونه أساس التغيير وأصله. وفى التحليل النفسى يحتل مفهوم التكرار مكانةً أساسية ويشير إلى تجارب قديمة دون تذكر نموذجها الأصلى، بل يعيش الشخص على العكس من ذلك انطباعًا على درجة عالية من الحيوية بأن المسألة ترتبط بشىء يجد تبريره الكامل فى الواقع الراهن.

****الموناد**، monad :كلمة لاتينية الأصل تعنى الوحدة الأساسية. وفى الفلسفةِ، هو الوحدة البنائية الجوهرية للوجود. والموناد واحد من المفاهيم الأساسية فى فلسفة لايبنتز. وهو عنده جوهر بسيط مغلق لا يقبل التغيير.

على الاحتفاء بتشظّى «السرديات الكبرى»* الذى أحدثته عقلانية ما بعد التنوير فإنّ ما بعد الحداثة سوف تبقى – على الرغم من كلّ إثارتها الفكرية – مشروعًا ضيقًا ومحدوداً على نحوٍ عميق.

فالدلالة الأعرض للشرط ما بعد الحديث تكمن فى إدراك أنّ «الحدود» الأبستمولوجية لتلك الأفكار المركزية الإثنية هى أيضًا حدود النطق الخاصة بسلسلة من التواريخ والأصوات النافرة، بل الخارجة والانشقاقية الأخرى: النساء، والمستعمرين، والجماعات الأقلوية، وذوى النزعات الجنسية المحظّرة. ذلك أنّ ديموغرافيا الأممية الجديدة هى تاريخ الهجرة ما بعد الكولونيالية، وسرديات الشتات الثقافى والسياسى، والانزياحات الاجتماعية الكبرى التى حلّت بالجماعات الفلاحية وجماعات السكان الأصليين، وشعرية المنفى، ونثر اللاجئين السياسيين والاقتصاديين المتجهّم. وهذا ما يعنيه أنّ الحدّ يغدو المكان الذى يبدأ منه شيءٌ ما حضوره، فى حركةٍ لا تختلف عن الإفصاح عن الـ ما بعد ذلك الإفصاح المتنقّل والمتجاذب مما رسمتْ خطوطه العريضة: «يواكب الجسر مواكبةً دائمةً ومختلفةً فى كلّ مرّة سُبُلَ البشر المتوانية والعجلى جيئةً وذهاباً، كيما يمكن لهم أن يبلغوا الضفاف الأخرى.... فالجسر بوصفه ممرّاً يجمع تلك التقاطعات» (٨).

ثمّة سيرورة عميقة من إعادة التعريف تخضع لها تلك المفاهيم التى تُعْتَبر أسسًا للمقارنة بين الثقافات، مثل مفهوم الثقافات القومية المتجانسة، أو انتقال التراثات التاريخية عن طريق التراضى أو التجاور، أو الجماعات الإثنية «العضوية». وما يثبته تطرف القومية الصربية الشنيع هو استحالة تحقق فكرة الهوية القومية النقية، «الطاهرة إثنيًا»، إلا بالموت الحرفىّ والمجازى على حدٍّ سواء لما عرفه التاريخ من ضروب

---

* السرديات الكبرى، grand narratives: يقصد بها ما بعد الحداثيين أية نظرة شمولية تشكل أساساً تتم العودة إليه فى التفسير. ويستخدم ليوتار مصطلح «حديث» ليصف كل علم يستقى مشروعيته من هذه السردية الكبرى أو تلك، من قبيل جدل الروح، أو تأويل المعنى، أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة، أو خلق الثروة... فهذه كانت حكاية التنوير التى عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية - سياسية جيدة، هى السلام الشامل. أما ما بعد الحديث، عند ليوتار، فهو التشكك إزاء السرديات الكبرى، والذى يرى فيه نتاجًا لتقدم العلوم الذى يفترضه سلفاً.

الاختلاط والتواشج المعقدة، وما عرفه من حدود الانتماء القومي الحديث العارضة ثقافياً. وإنَّه ليروق لي أن أفكر - إزاء هذا الوجه من جنون الحماس الوطني - أنَّ ثمة أدلة دامغة على معنىً لهجنة الجماعات المتخيَّلة هو معنىً عابر للقوميات ومرتبط بالترجمة أو ترْجَميّ؛ فالمسرح السيريلانكي المعاصر يمثّل الصراع المميت بين التاميل والسنهال من خلال إحالات مجازية إلى توحشّ الدولة في جنوب أفريقيا وأميركا اللاتينية والناموس أو المعْتَمَد * الأدبي والسينمائي الأنجلو- سلتي في أستراليا تُعاد كتابته من منظور الاحتياجات السياسية والثقافية الملحّة للسكان الأصليين، والروايات الأفريقية الجنوبية التي يكتبها ريتشارد ريف وبيسي هيد ونادين غوردايمر وجون كويتزي، هي وثائق مجتمع قسمته مفاعيل الأبارثيد التي تفرض على الجماعة الثقافية الدولية أن تتأمل في العوالم المتباينة والمتفاوتة الموجودة في غير مكان، وسلمان رشدي لا يكتب التاريخ الحكائي للهند والباكستان بعد الاستقلال، في **أطفال منتصف الليل** وفي العار، إلاّ ليذكّرنا، في **الآيات الشيطانية**، بأنَّ العين الأصدق قد تكون الآن عين المهاجر الذي يرى رؤيةً مزدوجةً، أما رواية **محبوبة** لتوني موريسون فتستعيد ماضي العبودية وطقوس التملّك والاعتداد بالنفس القاتلة، كيما تبرز حكايةً معاصرةً عن تاريخ امرأة هو في الوقت ذاته سَرْدُ ذاكرةٍ تاريخيةٍ ووجدانيةٍ تشير إلى انبثاق عالم عام يضمّ الرجال والنساء على حدٍّ سواء.

وما يلفت الانتباه بشأن الأممية «الجديدة» هو أنّ النقلة من الخاص إلى العام، من المادي إلى الاستعاري، ليست ممرَّ انتقالٍ وتجاوزٍ سلسٍ وناعم. ذلك أنَّ «الممرّ الأوسط» للثقافة المعاصرة، شأن «الممرّ الأوسط» للعبودية**، هو سيرورة انزياح وتفارق من

---

* **المعتمد أو الناموس**، canon، مفهوم ذو أصول مسيحية يشير إلى مجموع النصوص الدينية المكرسة على أنها صحيحة و موثوقة، ومقدسة تالياً. وذلك بخلاف النصوص المشكوك في صحتها والتي تدعى بـ الأبوكريفا. وقد انتقل هذا المصطلح إلى الدراسات الأدبية والنقدية ليشير إلى مجموع النصوص المعتمدة والمكرسة ضمن تراث محدد، أو في حقل معرفي معين، تبعاً لمعايير أو قيم معينة بحيث تشكل وحدة نصية متجانسة على نحوٍ ما. كما يمكن إطلاق المصطلح على أعمال مؤلف ما تقبل على أنها أصيلة أو موثوقة، كأن نقول المعتمد الشكسبيري.

** **الممر الأوسط للعبودية**، the middle passage، هو ذلك الجزء من وسط الأطلسي بين إفريقيا وأميركا، وهو السبيل المعتاد الذي كان يسلكه تجار العبيد.

النوع الذى لا يضفى على التجربة طابعاً كلياً وشاملاً. فالثقافات «القومية» تُنْتَج على نحوٍ متزايد من منظور أقلياتٍ محرومة من الحقوق. والنتيجة الأهم لهذه السيرورة ليست انتشار «تواريخ المستبعدين البديلة» التى تُحْدِث- كما يرى البعض- ضرباً من الفوضى التعددية، وإنما هى ما تبيّنه الأمثلة التى قدّمتها من تغيّر الأساس الذى يمكن للصلات الدولية أن تقوم عليه. وعلى سبيل المثال، فإنّ العملة التى يتداولها النقد المقارن، أو الأحكام الجمالية، لم تعد سيادة واستقلال الثقافة القومية التى يتمّ تصورها كما يشير بندكت أندرسون على أنها «جماعة متخيَّلة» تمدّ بجذورها فى زمن فارغٍ متجانس من الحداثة والتقدم* . وإذا ما كانت السرديات العظيمة الضامّة والجامعة التى تدور حول الرأسمالية والطبقة تدفع محركات إعادة الإنتاج الاجتماعى، إلا أنها لا توفّر- بحدّ ذاتها -إطاراً أساسياً لتلك الأنماط من التعيّن الثقافى والوجدان السياسى التى تتشكّل حول قضايا الجنس، أو العِرْق، أو النسوية، أو العالم الذى يعيش فيه اللاجئون أو المهاجرون، أو المصير الاجتماعى المميت لمرضى الآيدز.

إن الشهادة التى تقدّمها أمثلتى تمثّل ضَرْباً من إعادة النظر الجذرية فى مفهوم الجماعة البشرية ذاته. وكائناً ما كان هذا الفضاء الجغرافى السياسى، سواء كان واقعاً محلياً أو عابراً للقوميات، فإنّه محلّ استنطاقٍ وبدايةٍ جديدة. فالنسوية- فى تسعينيات القرن العشرين - تجد أسباب تضامنها فى سرديات التحرر بقدر ما تجدها فى الوضع الأخلاقى المؤلم لامرأة عبدة، مثل سيثى فى رواية محبوبة لتونى موريسون، تُدْفَع لأن تقتل طفلتها. والدولة لم يعد بمقدورها أن تنظر إلى صحّة الأمة على أنها نوع من الفضيلة المدنية وحسب؛ فعليها أن تعيد التفكير بمسألة الحقوق الخاصة بكامل الجماعة

---

* يستعير بندكت أندرسون فى كتابه الجماعات المتخيَّلة فكرة بنجامين عن **الزمن الفارغ المتجانس** بوصفه مفهوماً واحداً للزمن و لحظة زمنية مشتركة يشير إليها التقويم والجدول الزمنى والساعة. ويشير أندرسون أن هذا الزمن يفضى إلى انبثاق تجربة أو خبرة تزامن جديدة يمكن فيها لأناس يحيون حيوات غير مترابطة أن يشعروا بالترابط فيما بينهم عبر شغل اللحظة الزمنية المتجانسة ذاتها وإن كانوا فى مواقع وأماكن مختلفة دون أن يلتقوا معاً. وهذا ما يصوغ صورة لمكان اجتماعى مشترك. حيث تساعد على هذه الصياغة أيضاً كل من الكتب المطبوعة، والصحيفة، والتعداد، ورسم الخرائط... مما يساعد على انبثاق النزعة القومية الترابية (التى تتحدث عن تراب قومي واحد ومحدد) وعلى تخيل الجماعة الجغرافية كجماعة موحدة يتم خلقها بالتعبير عن الزمن فى شكل مكانٍ فيزيقى أو بإضفاء طابع مكانى على الزمن مما يخلق إحساساً بالحضور والتعاصر.

القومية والدولية من منظور المصابين بالآيدز. وعلى المتروبول الغربى أن يواجه تاريخه ما بعد الكولونيالى، كما يرويه ذلك الدفق من المهاجرين واللاجئين الذين أتوا إليه بعد الحرب ـ أى بوصفه سرداً أصلياً أو محلياً من **داخل هويته القومية**، أمّا سبب ذلك فتوضحه تلك التأتأة السكرى التى تجرى على لسان السيد «يويسكى» سيسوديا فى **الآيات الشيطانية**: «مشكلة الإنجليز هى أنَّ تاريخهم جري وراء البحار، بحيث لا يعرفون ما يعنيه» (٩).

ومن جهته، فإنَّ الوضع ما بعد الكولونيالى هو بمثابة تذكرة مفيدة بالعلاقات «الكولونيالية الجديدة» المتواصلة ضمن النظام العالمى الجديد وبتقسيم العمل تقسيماً متعدد القوميات. ومثل هذا المنظور يمكّن من تأصيل تواريخ الاستغلال ومن تطوير استراتيجيات المقاومة. بل إنَّ النقد ما بعد الكولونيالى، وعلاوةً على ما سبق، يمثّل شهادةً على تلك البلدان والجماعات ـ فى الشمال وفى الجنوب، فى المدن وفى الأرياف ـ التى تكوّنت «بخلاف الحداثة»، إذا ما كان لى أن أسكّ مثل هذه العبارة. وقد تكون مثل هذه الثقافات ما بعد الكولونيالية **المضادة للحداثة** عارضةً وطارئةً على الحداثة، منفصلة عنها أو فى نزاع معها، تقاوم تكنولوجياتها الامتصاصية الظالمة، إلا أنها تنشر أيضًا تلك الهجنة الثقافية التى تميّز شروطها الحدّية كيما «تترجم» المخيال الاجتماعى لكلٍّ من المتروبول والحداثة، وبذا تعيد نقش هذا المخيال. لنستمع إلى غويليرمو غوميز ـ بينا، الفنان الممثّل الذى يعيش على الحدود المكسيكية/ الأميركية، من بين أزمنة وأمكنة أخرى:

مرحباً أميركا

هذا هو صوت غران **فاتوتشاروليرو**

يبثُّ من صحارى نوغاليس الحارة فى أريزونا

zona de libre comercio

«منطقة التجارة الحرّة»

2000megaherz en todas direciones

« **٢٠٠٠** ميغا هرتز فى جميع الاتجاهات»

أنتم تحتفلون بعيد العمال فى سياتل

بينما يتظاهر الكوكلوكس كلان

ضدَّ المكسيكيين فى جورجيا

ironia, 100% ironia

«مفارقة ساخرة، 100٪ مفارقة ساخرة» (١٠)

أن تكون فى الـ «ما بعد» يعنى، إذاً، أن تقطن فضاءً بينياً مندخلاً، كما يمكن أن يقول لك أى معجم من المعاجم. بيد أنَّ السُّكنى فى الما بعد تعنى أيضاً، وكما بيّنت، أن تكون جزءاً من زمن إعادة النظر، عودةً إلى الحاضر لإعادة توصيف تعاصرنا الثقافى، لإعادة نقش تشاركنا الإنسانى، التاريخى، **ومسّ المستقبل فى جانبه القريب**. وبهذا المعنى، إذاً، فإنّ فضاء الـ ما بعد البينىّ المندخل يغدو فضاءً للتدخّل فى الهنا والآن. ولكى تنخرط فى مثل هذا الابتداع، وهذا التدخّل، على النحو الذى يجسّده كلٌّ من رينيه غرين وغوميز ـ بينا فى عمليهما المميزين، فإنّ ذلك يتطلب إحساساً بالجديد يتصادى مع الجماليات الشيكانية* الهجينة المتعلقة بالـ "rasquachismo"، كما يصفها توماس إيبارا فروستو:

> استخدام الموارد المتاحة من أجل التوفيق، والتقريب، والتكامل. الـ rasquachismo هى حساسية تستجيب للخلائط والجموع... ابتهاج بنسيج الأشياء وسطوحها المحسوسة... تلاعب متعمد بالمواد أو أيقنة... جمع بين المادة الموجودة والسخرية الظريفة... تلاعب بالنتاجات الـ rasquache، والقواعد والحساسيات من كلا جانبى الحدود (١١).

يتطلب عمل الثقافة الحدودىّ مواجهةً مع «جدّة» ليست جزءاً من متّصل الماضى والحاضر. فهو يخلق إحساساً بالجديد بوصفه فعلاً عاصياً ومتمرداً من أفعال الترجمة الثقافية. ومثل هذا الفنّ لا يكتفى باستحضار الماضى بوصفه سبباً اجتماعياً أو سابقة جمالية، بل يجدد الماضى، ويعيد تصويره كفضاء «بينىّ» عارض يبتدع أداء الحاضر ويقطع اطّراده. وبذا يغدو «الماضى ـ الحاضر» جزءاً من ضرورة العيش لا من الحنين.

لقد أتقن بيبون أوزوريو عمله المسمّى objets trouvés المتعلّق بالجماعة النويوريكانية (النيويوركية/ البورتوريكية) ـ إحصائيات وفيات الأطفال، أو الانتشار

الصامت (والمكتوم) لمرض الآيدز بين أفراد الجماعة الهسبانية - محوِّلاً إيّاه إلى مجازات منمّقة تشير إلى الاغتراب الاجتماعى. غير أنَّ ما يأسر مخيّلة أوزوريو الميّالة إلى الفرجة والمشهدية ليس الدراما الرفيعة التى تدور حول الولادة والموت. فهو المحتفى العظيم بفعل البقاء الذى يجترحه المهاجرون، مستخدماً أعماله الإعلامية الخليط فى خلق فضاء ثقافى هجين، يشكّله على نحوٍ عارض ومتفارق من خلال إعادة نقش دواليل الذاكرة الثقافية ومواقع الفاعلية السياسية. فهو فى عمله المعنون La Cama (السرير)، يحوّل السرير ذا القوائم العالية بستائره المزينة إلى مشهد رئيسى من ذكريات الطفولة الضائعة – و – الملتقاة، وإلى نصب تذكارى للمربية الميتة جوانا، وإلى mise - en- scène لما فى حياة المهاجرين اليومية من إيروسية. فالبقاء - عند أوزوريو - هو شُغْلٌ فى الفرجات والصدوع الواقعة بين سلسلة من الممارسات: «فضاء» تركيب العتاد والتجهيزات، ومشهدية الإحصاء الاجتماعى، والزمن العابر الذى يستغرقه الجسد فى الأداء.

وأخيراً، فإنَّ فنّ التصوير الضوئى الذى يمارسه ألان سيكولا هو الذى يمضى بشرط الترجمة الثقافية الحدّودى إلى حدّه العالمى، وذلك فى مشروعه التصويرى الخاص بالموانئ والمعنون **قصة سمكة**: «الميناء هو الموضع الذى تظهر فيه السلع بمقادير كبيرة، فى سيلٍ من التبادل» (١٢). فالميناء والبورصة يغدوان الـ Paysage moralisè لعالم التجارة العالمية المُصَنْدَق والمُحَوْسَب. ومن ثمَّ، فإنَّ زمان– مكان التبادل والاستغلال العابرين للقوميات، هذا الزمان - المكان غير المتزامن، يتجسّد فى مجازٍ بحرى:

> غدت الأمور أشدّ اختلاطاً. ثمّة تسجيل ردىء للنشيد الوطنى النرويجى يدوّى من مكبّر على الجرف فوق القنال فى بلد البحّار. وبالمقابل، فإنّ سفينة الشحن ترفع رايةً باهاميه ردّاً على التحية. لقد استغرق بناء هذه السفينة ساعات عمل طويلة أمضاها عمال كوريون فى أفنية ضخمة لبناء السفن فى أولسان. أمّا ذلك العدد القليل من الملاّحين ذوى الأجور الزهيدة فربما كانوا من السلفادور أو الفيليبين. ومن بين هؤلاء جميعًا، فإنَّ القبطان وحده كان يسمع نشيداً مألوفاً(١٣).

ليس للحنين الوطنى النرويجى أن يطغي على جلبة الميناء. ولا شكّ أنَّ الرأسمالية العابرة للقوميات وإفقار العالم الثالث هما اللذان يخلقان قيود ذلك الوضع الذى يرزح تحته السلفادورى أو الفيليبينى. وهذان الأخيران، فى عبورهما الثقافى، هنا وهناك، بوصفهما عاملين مهاجرين، وجزءاً من الشتات الاقتصادي والسياسى الضخم فى العالم الحديث، يجسّدان الحاضر البنجامينى: تلك اللحظة المُنْتَزَعَة من متّصل التاريخ. ومثل هذه الشروط من الانزياح الثقافى والتمييز الاجتماعى - حيث يغدو الناجون السياسيون أفضل الشهود التاريخيين - هى الأسس التى يقيم عليها فرانز فانون، المحلِّل النفسانى المارتنيكى الذى انخرط فى الثورة الجزائرية، فاعلية امتلاك القوة:

> ما إنْ أرغب حتي أُطالب بأن أُؤخذ فى الحسبان. فأنا لست مجرد هنا - و - الآن، مختوماً عليَّ فى الشيئية. إننى أخصُّ مكاناً آخر وشيئاً آخر. وأُطالب بأن يُلْحَظ **نشاط النفى** الذى أقوم به بقدر ما أسعى وراء ما يتعدّى مجرد الحياة، بقدر ما أقاتل من أجل خلق عالم إنسانى، عالم التقدير والاحترام المتبادلين. (التشديد لى)

ينبغى ألاّ أكفّ عن تذكير نفسى بأنَّ **القفزة** الحقّة تقوم علي إدخال الابتكار إلى الوجود.

إننى أخلق نفسى إلى ما لانهاية، فى العالم الذى أرحل فيه. وإذْ أمضى أبعد من الأطروحة التاريخية، الأداتية فإننى أُشْرِع فى دورة حريتى(١٤).

ومرّة أخرى، فإنّ الرغبة فى التقدير والاحترام، الرغبة فى المضىّ إلى مكان آخر وشيء آخر، هي ما يصل بتجربة التاريخ أبعد من الأطروحة الأداتية. ومرّة أخرى، فإنَّ فضاء التدخّل البازغ فى الفُرْجات والصدوع الثقافية هو ما يُدْخِل الابتكار المبدع إلى الوجود. ومرّة أخرى وأخيرة، فإنّ ثمة عودة إلى أداء الهوية بوصفها تكراراً، خلقاً للذات من جديد فى عالم الترحال، وإعادة توطين الجماعة الحدودية المهاجرة. إنَّ رغبة فانون فى تقدير الحضور الثقافى واحترامه بوصفه نشاطاً نافيًا تتصادى مع خرقى حاجز الزمن الذى يحيط بـ حاضرٍ متواطئ ثقافياً.

حيوات غريبة: أدب التقدير

يقدّر فانون تلك الأهمية الحاسمة التى يحظي بها، لدى الشعوب الخاضعة، تأكيد هذه الأخيرة على تراثاتها الثقافية الأصلية واسترجاع تواريخها المكبوتة. بيد أنّ فانون يدرك أشدّ الإدراك أيضاً تلك المخاطر التى ينطوى عليها ثبات الهويات وصنميتها ضمن تكلّس الثقافات الكولونيالية، سواء بتزكية القول إنّ الجذور راسخة فى رومانس الماضى المجيدِ أو بإضفاء التجانس على تاريخ الحاضر. فالنشاط النافى هو- فى حقيقته ـ تدخّل الـ ما بعد الذى يقيم حدّاً،جسراً، حيث يبدأ الحضور إذْ يلتقط شيئاً من الإحساس الغريب بإعادة تموضع البيت والعالم، شيئاً من الغرابة* التى تمثّل شرطاً للبدايات المتجاوزة للمناطق والمتعدّية للثقافات. وأن تكون غريباً لا يعنى أن تكون شريداً، كما أنّ من الصعب إدراج حالة الغرابة فى ذلك التقسيم المألوف للحياة الاجتماعية إلي مجالين خاص وعام. ولحظة الغرابة تزحف إليك خلسة مثل ظلّكٍ فتجد نفسك فجأة مع إيزابيل آرشر فى عمل هنرى جيمس، **صورة سيدة**، وأنت تتخذ الإجراءات الضرورية لسكناك فى حالةٍ من الرعب المفعم بالشكّ والارتياب (١٥). وعندها، فإنّ العالم يضيق على إيزابيل فيِ البِداية لكنه لا يلبث أن يتّسع اتساعاً هائلاً. فبينما هى تكافح لتنجو من المياه التى لا يسْبر لها غورِ، ومن السيول المتدفقة، يدْخلنا جيمس إلى «الغرابة» الملازمة لتلك الشعيرة من التعْدية أو العبور المتجاوزة للمناطَق والمتعدية للثقافات. وبذا تغدو أغوار الفضاء المنزلىَ مواضع لأشدّ غزوات التاريخ تعقّداً. كما تغدو الحدود بين البيت والعالم، فى ذلك الانزياح، مشوّشة ومضطربة، ويغدو كلٌ من الخاص والعام جزءاً لا يتجزّأ وأحدهما من الآخر، على نحوٍ غريب، فيفرضان علينا رؤية منقسمة بقدر ما هى مربكة ومفْقدة للاتجاه.

وعلى الرغم من أنّ الغرابة شرطٌ كولونيالى وما بعد كولونيالى نموذجى، إلا أنّ لها ترجيعها الذى يمكن سماعه بوضوح، وإن يكن بصورة ليست منتظمة، فى قصصٍ

---

* **الغريب**، unhomely، وكذلك uncanny، وبالألمانية unheimlich، هو هنا بمعناه الفرويدى الذى يشير إلى الشيء الغريب غرابة مقلقة بل ومخيفة. فالغريب عند فرويد يعني ما لا يمكن الموافقة عليه أو تقبله، وما يثير الخوف والرعب. ويرد فرويد مثل هذه التجارب إلى شيء كان مألوفاً ومفهوماً فى السابق البعيد ثم تم كبته. ويرى البعض أن فرويد لم ير فى الغريب سوى جانبه السلبى، مع أن له جوانب إيجابية. ومن الواضح أن هومى بابا يشاطر هؤلاء رأيهم.

تفاوضُ قوى الاختلاف الثقافي في سلسلة من المواضع المتعدية للتاريخ. فلقد سمعتم من قبل ذلك التحذير الشديد الذي تطلقه الغرابة لحظة تدرك إيزابيل آرشر أنَّ عالمها قد تقلّص إلى نافذة وحيدة عالية، حين يغدو بيت القصّ الخاص بها بيت الظلمة، بيت الخَرَس، بيت الاختناق(١٦). وإذْ تسمعونه علي هذا النحو في بالازو روكانيرا في أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر، ثم قبل ذلك بقليل في ضواحي سينسيناتي عام 1873، في منازل تتلجلج وتتمتم مثل ١٢٤ **بلوستون** رود، فإنكم تسمعون لغة الموتى السود الغاضبين التي لا سبيل إلي فضّ أختامها، تسمعونِ صوت **محبوبة**، رواية توني موريسون، أفكار نساء ١٢٤، الأفكار التي لا يمكن أن تقَال، ولا تُقَال(١٧). وبعد ذلك بما يزيد على ربع قرن، في عام ١٩٠٥، وبينما البنغال تغلي بحركة السواديشي أو الاستقلال، فإنَّ بيمالا محليّة الصنع، وثمرة الفضاء الضيق، كما يصفها طاغور في **البيت والعالم**، توقظها أغنية رشيقة خفيضة، عميقة ... نبرة الرجولة الحقّة، نبرة القوة. فتؤخذ بيمالا بالأغنية التي تنتزعها إلى الأبد من الزينانا، مساكن النساء المنعزلة، بينما هي تعبر تلك الشرفة التي قُدِّرت لها إلى عالم الشئون العامة، «إلى شاطئ آخر وقد توقف المركب»(١٨). وأقرب بكثير إلي عصرنا، وفي جنوب أفريقيا المعاصرة، فإن إيلا- بطلة رواية نادين غورديمر قصة ابني- تبعث جواً من السكينة والهدوء وهي تجعل من بيتوتيتها الضيقة غطاءً مثالياً لتهريب الأسلحة: حيث يتحول البيت فجأةً إلى عالم آخر، ويلاحظ السارد أنَّ الأمر قد بدا كما لو أنّ كلّ واحد منا قد دخل دون أن ننتهي إلي منزل غريب، لكنه كان منزلها...(١٩).

إنّ الخصوصيات التاريخية والتنوعات الثقافية التي تترك أثرها علي كلّ نصّ من هذه النصوص كفيلة بأن تجعل من كلّ مناقشة تشملها جميعًا ضرْباً من الإيماء المحرّد، ولذا فإنني لن أتناول بشيء من التفصيل سوى موريسون وغورديمر. غير أنَّ الغرابة تطرحُ إشكاليةَ انقطاعٍ يضفي طابعًا دراميًا ـ في صورة امرأة ـ على البنية المتجاذبة التي تسمِ الدولة المدنية وهي ترسم حدودها المتناقضة بين العالمين الخاص والعام. وإذا ما كان الـ unheimlich (أو الغريب) عند فرويد اسماً لكلّ ما كان ينبغي أن يظلّ... سرّياً وخفياً لكنه خرج إلى النور، فإنَّ توصيف حنّه آرندت للمجالين الخاص والعام هو توصيف غريب أشدّ ما تكون الغرابة: إنَّ التمييز بين الأشياء التي يجب أن

تُخْفَى والأشياء التى يجب أن تُبْدَى، كما تقول آرندت، هو ما يكشف- عبر انقلاب الأمور فى العصر الحديث- مقدار الغنى والتنوع الذى يمكن أن يكون عليه ما هو خفيّ فى شروط الألفة والحميمية (٢٠).

ومنطق الانقلاب هذا، الذى يُطْلِقُ عملية إنكار* - يترك أثره على الحالات العميقة من تكشّف اللحظة الغريبة وإعادة نقشها. ذلك أنَّ ما هو خفيّ عن الأنظار بالنسبة لآرندت، يغدو فى عمل كارول باتيمان **اضطراب النساء** العالم المنزلى المنسوب إلى سواه والذى **ينسى** فى ضروب التمييز النظرى بين العالمين الخاص والعام فى المجتمع المدنى. ومثل هذا النسيان - أو الإنكار - يخلق حالةً من الارتياب أو انعدام اليقين فى قلب الذات المعمّمة للمجتمع المدنى، معرِّضًا للشبهة «الفرد» الذى يشكّل دعامة المطمح الكونى لهذا المجتمع. والنسوية - بإلقائها الضوء على نسيان لحظة الغرابة فى المجتمع المدنى- إنّما تشير إلى طبيعة هذا المجتمع البطريركية، القائمة على التمييز بين الجنسين، كما تزرع الاضطراب فى انسجام الخاص والعام فيغدو عندئذٍ ظليلاً، أو مزدوجًا على نحوٍ غريب، بسبب الاختلاف بين الجنسين، هذا الاختلاف الذى لا يتنزّل بصورة سهلة وأنيقة على خارطة الخاص والعام، بل يغدو إضافةً إليهما أو ملحقاً بهما** يزرع فيهما الاضطراب. وهذا ما يؤدى إلى إعادة رسم الفضاء المنزلى الذى هو فضاء تلك التقنيات التى تفرض على المرأة الضبط، والرعاية، والتفريد مما نجده لدى السلطة والشرطة الحديثتين: وهكذا يكون الشخصى - هو - السياسى، ويكون العالم - فى - البيت.

---

* **الإنكار**، disavowal، فى التحليل النفسى، وسيلة يلجأ إليها الشخص الذى يبوح بإحدى رغباته، أو أفكاره، أو مشاعره التى كانت مكبوتة حتى ذلك الحين. حيث يعمد، فى الوقت ذاته، إلى الدفاع عن نفسه ضدها من خلال إنكار تبعيتها له.

** يستخدم هومى بابا مصطلح **الإضافة**، أو الملحق، أو الزيادة supplement بكثافة. وهو مفهومٌ أساسى عند ديريدا الذى اشتهر بدفعه إلى العمل سلسلة من المصطلحات ذات المعانى المزدوجة أو التى تحمل النقيضين فى آنٍ معاً، مما يجعلها قادرة، برأيه، على خلخلة وتفكيك الميتافيزيقا الغربية التى طالما عملت على الحط من أحد المعنيين. والإضافة واحد من هذه المصطلحات، فهى تشير إلى ما يأتى لينضاف ويلحق ويكون بمثابة الفضلة، كما تشير فى الوقت ذاته إلى ما يأتى ليسد نقصاً ويردم هوة ويغير ويكون بمثابة الفضل المفترض وجوده أصلاً.

فلحظة الغرابة تربط ما فى التاريخ الشخصى والنفسى من تجاذبات* راضيّة بما فى الوجود السياسى من ضروب التفارق الواسعة. فمحبوبة، التى قتلتها أمّها سيثى- هى تكرار شيطانى متأخّر لذلك التاريخ العنيف من ميتات الأطفال السود، أيام العبودية، فى مناطق كثيرة من الجنوب، منذ أقلّ من عقد على تعقّب هذا التاريخ ١٢٤ بلوستون رود (فبين ١٨٨٢ و١٨٩٥ شكّل الأطفال دون الخامسة ما بين الثلث والنصف من معّدل وفيات السود السنوى). غير أنّ ذكرى فعلة سيثى، إذْ تقتل طفلتها، تبزغ من خلال الثقوب ـ من خلال الأشياء التى لم يقلها الآبقون، والأسئلة التى لم يطرحوها... من خلال مالم يسمّ، وما لم يذْكَر(٢١). ونحن ـ إذْ نعيد بناء قصة مقتل الطفلة على يدى سيثى، أمّها العبدة، التى هى نفسها ضحيةَ موت اجتماعى، إنما نخْضِع الأساس التاريخى الذى نقيم عليه أحكامنا الأخلاقية لِضرْب جذرى من المراجعة وإعادة النظر.

ولعلَّ مثل هذه الأشكال من الوجود الاجتماعى والنفسى أن تكون مُمَثّلةً أفضل تمثيل فى ذلك البقاء الواهن للّغة الأدبية ذاتها، مما يتيح للذاكرة أن تتكلم:

فلتشهد على الحقيقة،

وإنْ كنتَ تعلم أنَّ الكلام ليس- فى أفضل الأحوال-سوى ظلّ

يردد أصداء الضوء الصامت.

لقد كتب و.هـ. أودن هذه الأبيات عن قوى الشعر فى قصيدته كهف الخلق، طامحاً لأن يكون- كما قال هو نفسه- «غوته أطلسى أصغر»(٢٢). وهذا ما يدفعنى لأن ألتفت إلى إشارةٍ آسرة فى عمل غوته الأخير ملاحظات حول الأدب العالمى (١٨٣٠) لأجد فيه منهجاً مقارناً يخاطب شرط الغرابة فى العالم الحديث.

يشير غوته إلى أنّ إمكانية قيام أدب عالمى إنّما تنشأ من الاختلاط الثقافى الذى تحْدثه الحروب البغيضة والصراعات المتبادلة. وعندئذٍ فإنّ الأمم

> لا تستطيع أن تعود ثانيةً إلى حياتها المستقرة والمستقلة
> دون أن تلحظ أنها قد تلقنت كثيراً من الأفكار والطرائق

---

* التجاذب، أو التجاذب الوجدانى، ambivalence، يشير هذا المصطلح فى التحليل النفسى إلى تلازم وجود ميول أو مواقف أو مشاعر متعارضة فى العلاقة مع الموضوع الواحد ذاته، حيث يترجح المرء بين النقيضين. وأبرز نموذج لذلك هو تلازم الحب والكراهية تجاه الموضوع ذاته.

الأجنبيـة، تتبناها دون وعيٍ منها، وتشعر هنا وهناك بحاجاتٍ روحية وفكرية لم تكن مدْرَكَةً من قبل(٢٣).

من المعروف بالطبع أنّ إحالة غوته المباشرة هى إلى الحروب النابوليونية. كما أنّ مفهومه عن الشعور بعلاقات الجوار هو مفهوم مركزى أوروبى على نحوٍ عميق، إذْ لا يطولٍ سوى إنجلترا وفرنسا. ومع هذا، فإنّ تأملات غوته، (ذلك المستشرق الذى قرأ **الشاكنتالا*** فى السبعين من عمره، والذى كتب فى سيرته الذاتية عن القرد الإله هانومان غير المتطور ومفرط التطور(٢٤)) تأملات تفسح فى المجال لخطٍّ آخر من التفكير.

ولنتساءل، إذاً، ماذا عن الوضعية الثقافية الأشد تعقيداً حيْث تنبثق حاجات روحية وفكرية لم تكن مدْرَكَةً من قبل نتيجة لفرض أفكار، وتمثيلات ثقافية، وبنى قوة أجنبية؟ يشير غوته إلى أن الطبيعة الداخلية للأمة بأكملها فضلاً عن الإنسان الفرد تعمل بصورة لا واعية (٢٥). ونحن إذْ نضع هذا بجانب فكرته التى ترى أنّ حياة الأمة الثقافية تعاش «دون وعيٍ منها»، نجد أنّ من الممكن للأدب العالمى أن يبرز كمقولة استشرافية بازغة تعنى بشكل من أشكال الخلاف والتغاير الثقافى، حيث يمكن لعلاقات الاستلحاق والإدماج غير المبنيَة على التراضى أو الإجماع أن تقوم على أساسٍ من الرضّة أو الصدمة التاريخية. وبذا يمكن لدراسة الأدب العالمى أن تكون دراسة للطريقة التى تدرك بها الثقافات ذاتها من خلال إسقاطات** الآخرية فيها. وفى حين كان انتقال التراثات القومية هو الثيمة الكبرى فى دراسة الأدب العالمى، ربما كان بمقدورنا الآن أن نشير إلى أنّ تواريخ المهاجرين، أو المستعمرين، أو

---

*الشاكنتالا: مسرحية هندية شهيرة للشاعر العظيم كاليداس.

** **الإسقاط**، projection، فى التحليل النفسى، هو العملية التى ينبذ فيها الشخص من ذاته بعض الصفات أو المشاعر أو الرغبات أو حتى بعض الموضوعات التى لا يريد الاعتراف بها أو التى لا يريد أن يكون عليها، كى يموضعها فى الآخر سواء كان هذا الآخر شخصاً أم شيئاً. ويرى الإسقاط بشكل خاص فى البارانويا (جنون العظمة أو جنون الاضطهاد) وكذلك فى بعض أساليب الفكر السوية. ويصف فرويد الإسقاط، فى البارانويا، بأنه دفاع أولى هو عبارة عن سوء استخدام لآلية سوية تأخذ شكل البحث فى الخارج عن مصدر الانزعاج. فالمصاب بالبارانويا يسقط تصوراته التى لا يستطيع احتمالها كى تعود إليه من الخارج على شكل لوم وتوبيخ، وبذا يظل المحتوى الفعلى على حاله، إنما مع تغيير فى موقع مجمل العملية. مثلاً، تتحول جملة أنا أكرهه من خلال الإسقاط إلى هو يكرهنى (يضطهدنى)، وهذا ما يعطينى الحق فى أن أكرهه.

اللاجئين السياسيين العابرة للقوميات ـ وهي شروط حدّية أو حدودية ـ هي التي يمكن أن تشكّل ميدان الأدب العالمي. ومركز مثل هذه الدراسة لن يعود سيادة الثقافات القومية، ولا كونية الثقافة الإنسانية، بل الإلحاح علي تلك الانزياحات الاجتماعية والثقافية العجيبة التي تمثّلها موريسون وغورديمر فيما تكتبانه من قصص غريبة. وهذا ما يقودنا إلي السؤال: هل يمكن لتعقيد عالم الغرابة الشخصي والداخلي أن يفضي إلي ثيمة عالمية؟

إذا ما كان سعينا هو أن نجعل الأدب عالمياً، فلعلّ ذلك يكمن في فعلٍ نقدي يحاول التقاط خفّة اليد التي يبديها الأدب في تلاعبه بالخصوصية التاريخية، مستخدماً أداة الارتيابِ النفسي، أو المسافة الجمالية، أو الدواليل الغامضة الخاصة بروح العالم، ما هو سامٍ ومصعّدٍ وما هو دونٍ عتبة الوعي والشعور. فنحن كمخلوقات أدبية وحيوانات سياسية يُفْتَرض بنا أن نعني بفهم الفعل الإنساني والعالم الاجتماعي علي أنهما تلك اللحظة التي يكون فيها شيء **ما خارج السيطرة، لكنه ليس خارج الاستيعاب**. والحال أن توصيف موريسون لبيتها القصصي ـ حيث تري إلي الفن علي أنه الحضور المدْرِك إدراكاً كاملاً لحالةٍ من تعقّب(٢٦) التاريخ ـ هو توصيف يلتقط علي نحوٍ ساحر فعل كتابة العالم هذا، وفعل اتّخاذ الإجراءات الضرورية لسكناه. وإذْ تُقْرأ ترجمتي لعبارة موريسون علي أنها صورة تصف علاقة الفن بالواقع الاجتماعي، فإنَّ هذه الترجمة تغدو نوعاً من الإشارة إلي مسئولية الناقد السياسية. ذلك أنَّ علي الناقد أن يدرك إدراكاً كاملاً، ويتحمّل مسئولين ضروب الماضي التي لم تجد طريقها إلي التعبير أو التمثيل والتي تتعقب الحاضر التاريخي.

غير أنّ مهمتنا تظلّ متمثلةً في أن نبيّن كيف تتحول الفاعلية التاريخية عبر سيرورة التدليل، كيف يمثّل الحدث التاريخي في خطابٍ هو **خارج السيطرة بعض الشيء**. وهذا ما يتساوق مع إشارة حنة آرندت إلي أنَّ مبدع الفعل الاجتماعي قد يكون البادئ الذي يطلق معناه الفريد، إلا أنه لا يستطيع كفاعلٍ أن «يسيطر» علي نتيجة ذلك الفعل. فالمهمّ في الأمر لا يقتصر علي ما يشتمل أو يسيطر عليه بيت القصّ كمحتوي، وإنما المهّم بالمثل هو استعارية بيوت الذاكرة العِرْقية التي تبنيها كلٌّ من موريسون وغوردايمر، تلك الذوات السردية التي تتلجلج وتتمتم مثل١٢٤ **بلوستون رود**، أو تظلّ على صمتها المطبق في ضاحية كئيبة من ضواحي كيب تاون.

ما من بيت من البيوت فى **قصة ابنى** لغورديمر إلاّ وينطوى على سرّ خاص أو مؤامرة، على نشاط غريب. فالبيت فى الجيتو هو بيت تآمر الملونين فى علاقاتهم التناحرية مع البيض، أما البيت الذى يمارس فيه سونى الزنا فهو بيت الكذب، وثمة البيت الصامت الذى تستخدمه إيلا فى التمويه على نشاطها الثورى، وكذلك البيت الليلى حيث يكتب ول، السارد، سرده الذى يصور طائر الفينيق وهو ينهض فى وطنه، فى الحين الذى ينبغى فيه للكلمات أن تتحول إلى رماد فى فمه. غير أنَّ كلَّ بيت «غريب» يسم انزياحاً تاريخياً عميقاً. وذلك هو الشرط الناجم عن كونك ملوّناً فى جنوب أفريقيا، أو عن كونك ـ كما يقول ولْ ـ فى منتصف المسافة... بلا تعريف. وهذا الافتقار إلى تعريف هو مالا ينبغى: أن تسائله، بل ينبغى أن تخضع له مثل تابو، مثل شىء لا يمكن لأحدٍ ممن يطيعونه أن يوافق عليه(٢٧).

إنّ بيت الأصول العرقية والثقافية الواقع فى منتصف المسافة هذا يجسّر أصول الأفريقى الجنوبى الملوّن البينيّة الشتاتية ويحوّلها إلى رمز لحياة الكفاح التحررى اليومية المنزاحة والمتفارقة: مثل آخرين كثيرين من هذا النوع، ممن تفرّقت عائلاتهم فى شتات المنفى، أسماء حركية، نشاط سرى، أناس يمثّل لهم الوطن الواقعى والروابط الواقعية أشياء تخصّ الآخرين الذين سيأتون بعدهم(٢٨).

هكذا يتكشّف الخاص والعام، والماضى والحاضر، والنفسى والاجتماعى عن ألفة وحميمية بينيّة أو خلالية. ألفة تسائل التقسيمات الثنائية التى غالباً ما تكون فيها عوالم التجربة الاجتماعية هذه متعاكسةً مكانياً. فعوالم الحياة هذه تترابط من خلال زمنية بينيّة توفّر ما هو ضرورى للسُّكنى فى وطن، فى الوقت الذى تقدّم فيه صورةً لعالم التاريخ. تلك هى لحظة المسافة الجمالية التى تزوّد السرد بحدٍّ مزدوج، هو مثل الذات الإفريقية الجنوبية الملوّنة يمثّل هجنةً اختلافاً ضمنياً، ذاتاً تقطن حتار واقعٍ بينىّ. أمّا نقش هذا الوجود الحدودى فيقطن سكون زمنٍ وغرابة إطارٍ يخلق الصورة الخطابية عند تقاطع التاريخ والأدب، ويمدّ جسراً بين البيت والعالم.

مثل هذا السكون الغريب واضح فى صورة إيلا. فزوجها سونى ـ الذى تخطّى الآن مرحلة عنفوانه السياسى، وعلّق مؤقتاً علاقته بعشيقته الثورية البيضاء ـ يقوم بزيارته الأولى إلى السجن كيما يرى زوجته. تتراجع السجّانة، يتلاشى الشرطى، وتبرز إيلا مثل حضور غريب، على الجانب المقابل لزوجها وابنها:

> غير أنَّ غرابةً مشرقةً كانت تتخلّل الجمال المألوف....
> كما لو أنَّ تجربةً مصطفاةً قد رأت فيها، كما يرى الرسام
> فى موضوعه، ما كانت عليه، وما كان ينبغى اكتشافه.
> ففى لوساكا، وفى السرّ، وفى السجن - ومنْ يعرف أين -
> كانت قد حرصت على وجهها الخفىّ ورعته. **كان عليهم أن يقدّروها حقَّ قدرها**(٢٩).

ثمّة غرابة مشرقة تبزغ عبر هذه المسافة الشبيهة بالمسافة التى يتّخذها الرسام من موضوعه، ثمّة ذات جزئية أو مزدوجة مؤطّرة فى لحظةٍ سياسية ذرْويّة هى أيضاً حدث تاريخى عارض، تجربة مصطفاة... من يعرف أينَ... أو ما الذى كان ينبغى اكتشافه(٣٠). إنَّ عليهم أن يقدروها حقّ قدرها، ولكن ما الذى سيقدّرونه فيها؟

لن تفصح الكلمات. والصمت يتجمّد متحولاً إلى صور الأبارثيد: بطاقات الهوية، مكائد الشرطة، صور السجناء، صور الإرهابيين التقريبية منشورةً فى الصحف.وبالطبع، فإنَّ إيلا لا تخضع لمحاكمة، ولا هى بالمتعجّلة لإصدار أحكامها وانتقاداتها. وانتقامها أشدّ حكمةً وأكثر كمالاً. فهى فى صمتها تغدو الطوطم الصامت لتابو الأفريقى الجنوبى الملوّن. إنها تنمّ على العالم الغريب، عالم الملوّنين فى منتصف المسافة... بلا تعريف، بوصفه المكان والزمان المشوّهين حيث يعيشون جميعاً، سونى وإيلا وحنّة(٣١). وعندها، فإن الصمت الذى يعقب مباشرة سكن إيلا يتحول إلي صورة للفرجات الخلالية، صورة لما فى تاريخ الجنس والعرق من هجنةٍ بينيّة.

> ضرورةُ ما قُمْتُ به - بأصابعها الممدودة والمتلاصقة-
> وضعتْ الحافة الخارجية لكلّ يدٍ من يديها مثل إطار حول
> أوراق الشهادة قدّامها. ووضعتْ نفسها أمامه، كيما يحكم
> عليها(٣٢).

وجه إيلا الخفىّ، والحافة الخارجية لكلّ يدٍ من يديها، وهذه الإيماءات البسيطة التى تتكلّم من خلالها تصوّر بعداً آخر من أبعاد السُكنى فى العالم الاجتماعى. فإيلا، بوصفها امرأة ملوّنة، ترسم حدّاً هو داخل وخارج فى آنٍ معاً، هو خارجيةُ الداخل. أمّا السكون الذى يلفّها، والثغرات فى قصتها، وترددها وشغفها اللذان ينطقان بين الذات

وأفعالها، فهذه كلّها لحظات يتلامس فيها الخاص والعام على نحوٍ عارضٍ. وهي لا تكتفي بتغيير محتوى الأفكار السياسية، وإنّما تغيّر حتي المكان الذي ينطق منه بالسياسي، حيث يغدو العالم العام ذاته تجربةً حدّية تسائل معنى أن تتكلّم «من مركز الحياة»[٣٣]، كما يقول سوني.

يتركّز الشاغل السياسي الأساسي في الرواية - حتي ظهور إيلا - على زوال المطلقات، على نهاية الحرب الباردة، والخوف من أننا إن لم نستطع أن نقيم الجنّة الاشتراكية القديمة مكان الجحيم الرأسمالي، فسوف نتحول إلى خونة لأخوتنا[٣٤]. أمّا الدرس الذي تلقيه إيلا فيقتضي الابتعاد عن عالم يتمّ تصوره من خلال الثنائيات، والابتعاد عن فكرة مطامح الشعب المرسومة في ثنائية الأسود والأبيض المبسّطة. وهو يقتضي أيضاً إشاحة الوجه عن السياسي بوصفه ممارسةً بيداغوجية*، إيديولوجية باتجاه السياسة بوصفها الضرورة الملحّة للحياة اليومية، باتجاه السياسة بوصفها أداءً. فإيلا تقودنا إلى العالم الغريب حيث تُجَسّد الأشياء العادية المبتذلة، كما تقول غوردايمر، ضجّة الولادات، والزيجات، والشئون العائلية بطقوسها الباقية في المأكل والملبس [٣٥]. غير أنّ الغريب ينشط في هذه الأشياء العادية والمبتذلة على وجه التحديد، ذلك أنّ عنف المجتمع العنصري لابني يقع على تفاصيل الحياة: أين يمكنك أن تجلس، وأين لا يمكنك، كيف يمكنك أن تعيش، وكيف لا يمكنك، ما الذي يمكنك أن تتعلمه، وما الذي لا يمكنك؛ من يمكنك أن تحبّ، ومن لا يمكنك. وبين فعل الحرية العادي وإنكاره التاريخي يرتفع الصمت: بعثت إيلا جوّاً من السكينة، توقفت ثرثرات الانصراف. وبدا الأمر كما لو أنّ كلّ واحد منا قد دخل دون أن ينتبه إلى منزل غريب، لكنه كان منزلها، وكانت واقفة هناك[٣٦].

وفي سكينة إيلا، التي تمثّل ضرورتها المبهمة، نحن نرمق ما وصفه إيمانويل ليفيناس وصفاً ساحراً بأنّه الوجود الشّفقي للصورة الجمالية، صورة الفنّ بوصفها حدث الإبهام ذاته، تردٌّ في الليل، وغزوٌ للظلال[٣٧]. ذلك أنّ إتمام الجميل، ووضع العالم على مسافةٍ في الصورة، ليس نشاطاً متعالياً في حقيقة الأمر. والصورة - أو النشاط

---

* **البيداغوجيا**، pedagogy، التعليم، والتربية، والتدريس منهجاً وممارسة وترسيخاً للقواعد. وخاصةً علم أصول التدريس. والتركيز فيها هو على القواعد والأصول. وهذا الأمر الأخير هو ما يريد هومي بابا إبرازه بشكلٍ خاص في معظم المرات التي يورد فيها هذا المصطلح.

الاستعارىّ، التخييلى الذى يمارسه خطاب - تُظْهِرُ بوضوح قطعاً لاطّراد الزمن بحركةٍ جارية على الطرف البعيد منه، في فرجاته الخَلالية(٣٨). وربما زال شيء من تعقيد هذا القول إذا ما ذكّرتكم بسكون الزمن الذى تقطع به إيلا، خلسةً وعلى نحوٍ هدّام، حضور النشاط السياسى الجارى، مستخدمةً دورها الخلالى، وعالمها المنزلى كيما «تبْهِم» دورها السياسى وكيما تفْصح عنه على نحوٍ أفضل فى آنٍ معاً. ولعلّ مزيداً من التعقيد أن يزول إذا ما ذكّرتكم بما فى **محبوبة** من تفجّر متواصل لـ لغاتٍ لا سبيل إلى فضّ أختامها، لغات ذاكرة العبيد التى لا تُبْهِم سرد قتل الأطفال التاريخى إلا لكى تفصح عن المسكوت عنه: ذلك الخطاب الشبحىّ الذى يدخل عالم ١٢٤ «من الخارج» كيما يكشف عالم عواقب العبودية الانتقالى، فى سبعينيات القرن التاسع عشر، ووجوهه الخاصة والعامة، وماضيه التاريخى وحاضره السردى.

والصورة الجمالية تنمّ على زمنٍ للسرد هو زمن أخلاقى لأنّ العالم الواقعى يظهر فى الصورة كأنه بين هلالين(٣٦)، كما يقول ليفيناس. وهذا المنظور الهلالى لدى ليفيناس هو نظرة أخلاقية أيضاً، شأنه شأن حافتىّ يدى إيلا الخارجيتين وهما تمسكان بشهادتها المليئة بالألغاز، وشأن ١٢٤ بلوستون رود الذى يمثّل حضوراً مدْرَكاً تماماً تتعقّبه لغات لا سبيل إلى فضّ أختامها. فمنظور ليفيناس هذا يحقق خارجية الداخل بوصفها موقع النطق الذى تنطق منه الذات التاريخية والسردية، مدْخلاً إلى لبّ الذاتية إحالةً راديكاليةً وفوضوية إلى الآخر الذى يشكّل داخلية الذات فى حقيقة الأمر(٤٠). أليس ثمة غرابة فى أن يستمدّ ليفيناس استعاراته الخاصة بما فى الصورة من إبهامٍ فريدٍ من تلك الأمكنة الديكنزية الغريبة، تلك المدارس الداخلية المغبرة، والمكاتب اللندنية بأضوائها الشاحبة، والمتاجر المعتمة الرطبة حيث تباع الألبسة المستعملة؟

يرى ليفيناس أنّ ما فى الرواية المعاصرة من سحر الفنّ يكمن فى طريقتها فى رؤية الداخلية من الخارج، والحال أنّ هذا التموقع الجمالى - الأخلاقى يعيدنا، فى النهاية، إلى الجماعة الغريبة، إلى الأسطر الافتتاحية الشهيرة فى محبوبة: كان ١٢٤ مفعماً بالضغينة. ذلك ما كانت تعرفه نساء المنزل وكذلك الأطفال.

فتونى موريسون تمضى بهذا المشروع الأخلاقى والجمالى المتمثّل فى رؤية الداخلية من الخارج إلى ما هو أبعد وأعمق، وصولاً إلى إعلان محبوبة عن رغبتها

في هوية: أريدك أن تمسّني في ذلك الجزء الداخلي مني وتدعوني باسمي(٤١). وبالطبع فإنّ السبب الذي يدفع شبحاً لأن يرغب في مثل هذا التحقق هو سبب واضح. أمّا ما يكتنفه الإبهام الشديد - وما يمسّ صلب الموضوع - فهو الكيفية التي توفّر بها مثل هذه الرغبة الداخلية والحميمية إطلالةً جوّانية على ذاكرة العبودية. فالتدليل على الحدود التاريخية والخطابية للعبودية هو الموضوع الأساسي عند موريسون.

وعلى الرغم من أنّ هنالك تواريخ تثير العنف العنصري وتوقظه - عام ١٨٧٦، على سبيل المثال - إلاّ أنّ موريسون لا تتعجّل الأحداث «بحدّ ذاتها» بقدر ما تندفع وراء المعنى الحقيقي الذي ينطوي عليه القانون الخاص بفرار العبيد، ورسم الإقامة، ومقاومة العبودية، وتحرير العبيد، وحقّ التصويت للملّونين(٤٢). وما ينبغي الصبر عليه هو المعرفة المفعمة بالشكّ والتي تأتي من حياة العزلة والنبذ التي تحياها سيثي على مدى ثمانية عشر عاماً، تأتي من نفيها في عالم ١٢٤ بلوستون رود الغريب، منبوذةً من جماعتها ما بعد العبودية. فما يجعل في النهاية من أفكار نساء ١٢٤ أفكاراً لا يمكن أن تقال ولا تقال هو فهم أنّ ضحايا العنف هم في موقع من تقع عليهم الدلالة: ذلك أنّهم ضحايا لضروبٍ من المخاوف، والقلق، والسيطرة المسقطة التي لا تتولّد من ضمن المضطهدين والتي لن تتمكّن من أن تبقى عليهم في دورة الألم. أمّا التحريض على الانعتاق فيأتي مع معرفة أن القناعة التي يحملها داعية التفوق العرقي ومفادها أنّ ثمّة غاباً تحت جلد كلّ أسمر هي قناعة نمت، وانتشرت، ومسّت كلّ نصير للأسطورة العنصرية، محوّلةً إياهم إلى مجانين بسببٍ من أوهامهم، لتطْرد من ثمّ **١٢٤ من بلوستون رود.**

غير أنّ موريسون تلحّ - قبل الانعتاق من إيديولوجية السيّد - على التغيّر الرهيب الذي يعتري الموقع الأخلاقي للأم العبدة، هذه الأم التي ينبغي أن تكون موقع النطق في رؤيةٍ داخليةِ عالم العبيد من الخارج، حيث الخارج هو عودة شبح الطفلة التي قتلتها، والتي هي صنوها أو نظيرها*، نظراً لكونها الضحكة التي أضحكها وأرى

***الصنو أو النظير**، double: مفهوم يرتبط، لدي فرويد والتحليل النفسي، أشد الارتباط بمفهوم الغريب الذي سبقت الإشارة إليه. ويقال إن فرويد كان يعتبر أن رؤية المرء لنظيره أو صنوه تمثل نبوءة بالموت. فالنظير بشير غريب ومخيف بالموت. غير أنه يقال أيضاً أن فرويد كان يرى في النظير تأكيداً على الخلود، وأن الإيمان بالنظير هو في الأصل ضمان ضد دمار الأنا وإنكار مفعم بالطاقة لقوة الموت، فالروح أو النفس الخالدة هي أول نظير للجسد.

وجهها الذى هو وجهى[٤٣] . والسؤال هو ما الذى يمكن أن تنطوى عليه أخلاقيات قتل الأطفال؟ أيّة معرفة تاريخية تعود إلي سيثى، عبر المسافة الجمالية أو إبهام الحدث، فى الهيئة الشبحيّة لابنتها الميتة محبوبة.

تعتبر إليزابيث فوكس جينوفيز، فى وصفها الرائع مقاومة العبيد فى كتابها **داخل بيت فى المزرعة**، أنّ القتل، والتشويه الذاتى، وقتل الأطفال هو الديناميـة النفسانية الأساسية لكل مقاومة. كما تعتبر أنّ هذه الأشكال المتطرفة تلتقط جوهر تعريف المرأة العبدة لذاتها [٤٤]. ونري من جديد كيف يتمُّ أداء هذا الفعل المأساوى والصميمى من أفعال العنف فى كفاحٍ لِدفع حدود عالم العبيد إلي الخلف. فبخلاف أفعال المواجهة مع السيد أو الناظر التى تحلّ ضمن نطاق المزرعة، فإن قتل المرأة أطفالها يفْهم علي أنّه فعل موجّه ضد المنظومة برّمتها وعلي أنه يأتى بمثابة إقرارٍ بمنزِلةٍ قانونية للمرأة العبدة فى المجال العام. وبعبارة أخري، فإنّ قتل المرأة لأطفالها ينْظر إليه كفعل موجّه ضدّ ملكية السيد ضدّ أرباحه الزائدة ولعلّ ذلك ـ كما تقول فوكس جينوفيزـ هو ما قاد بعض النساء اللواتى اشتدّ عليهن اليأس لأن يشعرن بأنهنّ إذْ يقتلن طفلاً عزيزاً إنما يعلِنّ بصورة من الصور أنّ هذا الطفل لهن[٤٥].

والحال أنّ مثل هذا الإعلان علي وجه التحديد هو ما يتمّ من خلال موت محبوبة وعودتها: حيث تسترد الأم العبدة من خلال حضور الطفلة ملكيتها الخاصة والشخصية. وتأتى هذه المعرفة كنوعٍ من حبّ الذات الذى هو حبّ الآخر أيضاً: إيروس وأغابى معاً. وهذا النوع من الحبّ هو حبّ أخلاقى بالمعني الذى يسبغه ليفيناس علي هذه الكلمة، حيث تكون داخلية الذات مسكونةً بـ إحالةٍ راديكاليةٍ وفوضويةٍ إلي الآخر. وتتبدّي هذه المعرفة واضحة فى تلك الفصول الآسرَة[٤٦] التى يرجئ واحدها الآخر، حيث يؤدّى كلٌّ من سيثى، ومحبوبة، ودينفر طقساً من التملّك والتسمية أشبه ما يكون بموسيقا متسلسلة عبر ذاتياتٍ متقاطعة وخلالية: محبوبة، هى ابنتى، محبوبة أختى، أنا محبوبة وهى لى. تهذى النساء بكلمات غريبة، من فضاءٍ فيما بين الواحدة والأخري هو فضاء الجماعة. ويستكشفن واقعاً قائماً بين الأشخاص: واقعاً اجتماعيًا يظهر داخلِ الصورة الشعرية كما لو أنه بين هلالين، واقعًا مفصولاً بمسافة جمالية، ومثبّتاً، ومؤطّراً بالتاريخ. إنه لمن الصعب أن ننقل إيقاع تلك الفصول وارتجالها، غير أنّ من المستحيل ألاّ نري فيها شفاء التاريخ، وجماعةً ترمّمها التسمية. وبذا يكون بمقدورنا فى النهاية أن نسأل أنفسنا:

من هى محبوبة؟

لقد فهمنا الآن: إنها الابنة التى تعود إلى سيثى مما سيجعل عقلها يكفّ عن التشرّد.

من هى محبوبة؟

لقد صار بمقدورنا أن نقول: إنها الأخت التى تعود إلى دينفر، جالبةً معها أملاً بعودة والدها، العبد الآبق الذى مات أثناء الفرار.

من هى محبوبة؟

لقد عرفنا الآن: إنها الابنة المصنوعة من حبّ قاتل والتى تعودِ لتحبّ وتكره وتتحررّ. كلماتها مكسورة، مثل المحكوم عليهم بالإعدام الذين كسرت رقابهم، بلا جسد، مثل الأطفال الذين أضاعوا شرائطهم. غير ألا سبيل إلى الخطأ بشأن ما تقوله كلماتها الحيّة وهى تنهض من بين الأموات على الرغم من تركيب هذه الكلمات المحطّم وحضورها المتشظّى.

وجهى آتٍ   علىّ أن أمسك به   أبحثُ عن الرباط   أحبّ وجهى كثيراً
أريد أن أرتبط   أحب وجهى كثيراً   وجهى الأسمر قريب منى
أريد أن أرتبط (٤٧).

بحثاً عن الرباط

أن أنتهى ـ كما فعلتُ ـ مع عشّ طائر الفينيق لا مع محرقته، يعنى أن أعود إلى بدايتى فى الـ **«ما بعد»** . فإذا ما كانت غوردايمر وموريسون تصفان العالم التاريخى، مقتحمتين بيت الفنّ والقصّ طلباً للغزو، والتحذير، والقسمة، والسلب، فإنهما تلقيان الضوء أيضاً على الاضطرار المعاصر إلى التحرّك فى الما بعد، وتحويل الحاضر إلى الـ ما بعد، أو مسّ المستقبل فى جانبه القريب، كما سبق أن قلت. فهوية إيلا البينيّة وحِياة محبوبة المزدوجة تؤكّدان كلتاهما علي حدود الوجود المتمرّد والخلالى الذى يسِم الثقافة. وبهذا المعنى، فإنهما تقفان فى صفّ ممرّ رينيه غرين بين الاستقطابات العِرقية، أو فى صفّ تاريخ الإنجليز الذى يكتبه المهاجرون فى هوامش **الآيات**

الشـيطانيـة لدى رشـدى، أو فى صف سـرير أوزوريو ـ La Cama ـ الذى هو مكان للسّكنى، متموقع بين غرابة الهجرة والانتماء المنمّق للفنان المتروبولى، النيويوركى/ البورتوريكى.

حين تواجه الطبيعةُ العامةُ التى تمّيز الحدث الاجتماعى صمتَ الكلمة فإنها قد تفقد رصانتها وانغلاقها التاريخيين. وعندها فإننا نفعل حسناً إذْ نتذكّر تبصّر وولتر بنجامين فى ديالكتيك الحداثة المعطّل: الالتباس هو المظهر المجازى للديالكتيك، قانون الديالكتيك عند توقفه التام (٤٨). وهذا السكون بالنسبة لبنجامين هو يوتوبيا، وبالنسبة لأولئك الذين يعيشون بخلاف الحداثة، كما قلت، إنمّا ليس خارجها، فإنّ اللحظة اليوتوبية ليست الأفق الضرورى للأمل. ولقد ختمتُ هذا السجال بالمرأة المؤطّرة ـ إيلا غوردايمر ـ والمرأة المعادة تسميتها ـ محبوبة موريسون ـ لأنّ الأحداث العالمية العظيمة قد انفجرت فى بيت كلٍّ منهما ـ العبودية والأبارثيد ـ وتمّ تحويل وقوعها، عبر ذلك الإبهام الخاص الذى يجترحه الفنّ، إلى مجىءٍ ثانٍ.

ومع أنّ موريسون لاتنى تكرر عند خاتمة **محبوبة** أنّ «هذه ليست بالقصة التى نحكيها لسوانا»، إلاّ إنها تحكيها فقط لكى تحفر الحدث فى أعمق ما لدينا من مصادر النسيان، واللاوعى. فحين يخبو الوضوح التاريخى، وحين يفقد فعل الوثيقة المضارع قدرته على لفت الانتباه، عندها تقدّم لنا انزياحات الذاكرة ومواريات الفن صورة بقائنا النفسى. فأن تعيش فى العالم الغريب، أن تجد تجاذباته والتباساته مجسّدةً فى العمل الفنى، يعنى أن تؤكّد أيضًا على رغبة عميقة فى التضامن الاجتماعى: أبحث عن الرباط... أريد أن أرتبط... أريد أن أرتبط.

هوامش المدخل:

١- For an interesting discussion of gender boundaries in the fin de siècle, see E.Showalter, Sexual Anarchy: Gender and Culture in the Fin de Siècle (London: Bloomsbury, 1990), especially 'Borderlines', PP. 1-18.

٢- Renee Green interviewed by Elizabeth Brown, from catalogue published by Allen Memorial Art Museum, Oberlin College, Ohio.

٣- Interview conducted by Miwon Kwon for the exhibition 'Emerging New York Artists', Sala Mendonza, Caracas, Venezuela (xeroxed manuscript copy).

٤- ibid.,p.6.

٥- Renee Green in conversation with Donna Harkavy, Curator of Contemporary at the Worcester Museum. Art

٦- ibid

٧- W. Benjamin, 'theses on the philosophy of history', in his Illuminations (London: Jonathan Cape, 1970). P.265

٨- M. Heidegger, 'Building, dwelling, thinking', in Poetry, Language, Thought (New York: Harper & Row, 1971), pp.152-3.

٩- S. Rushdie, The Satanic Verses (London: Viking, 1988), p.343.

١٠- G. Gomez - Pena, American Theatre, vol. 8,no. 7, October 1991.

١١- T. Ybarra - Frausto, 'Chicano movement/ chicano art' in I. Karp and S.D. Lavine (eds) (Washington and London: Smithsonian Institution Press,,(1991 pp. 133-4.

١٢- A. Sekula, Fish Story, manuscript, p.2.

١٣- ibid. , p.3

١٤- F. Fanon, Black Skin, White Masks, Introduction by H.K. Bhabha (London; Pluto, 1986), pp. 218, 229, 231.

H. James, The Portrait of a Lady (New York: Norton, 1975), p.360. -١٥

ibid. , P.361 -١٦

T. Morrision, Beloved (London, Chatto and Windus, 1987) PP. 198 - 9. -١٧

R. Tagore, The Home and the World (Harmondswrth: Penguin, 1985) PP .70 - 1 -١٨

N. Gordimer, My Son's story (London: Bloomsbury 1990), P. 249. -١٩

S. Freud, "The uncanny", Standard Edition XVII, P.225; H. Arendt, The Human Condition (Chicago: Chicago University Press, 1958), P.72. -٢٠

Morrison, Beloved, P. 170. -٢١

W.H. Auden, "The cave of making" in his About the House (London, Faber,1959), P.20 -٢٢

Goethe's Literary Essays, J.E. Spingarn (ed.) (New York: Harcourt , Brace, (1921, pp. 98-9. -٢٣

The Autobiography of Goethe, J. Oxenford (ed.) (London: Henry G. Bohn, 1948), p.467 -٢٤

Goethe, "Note on world literature", P. 96. -٢٥

T. Morrison, Honey and Rue Programme notes, Carnegie Hall Concert, January 1991. -٢٦

Gordimer, My Son's Story, PP. 20 - 1 -٢٧

ibid. , P.21. -٢٨

ibid. , P.230 -٢٩

ibid. -٣٠

ibid. , P. 241. -٣١

ibid. -٣٢

ibid. -٣٣

ibid., P. 214. -٣٤

ibid., P. 243. -٣٥

ibid., P. 249 -٣٦

E. Levinas, "Reality and its shadow". In Collected Philosophical Papers) Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), PP 1-13. -٣٧

ibid. -٣٨

ibid., PP. 6 - 7. -٣٩

Rebort Bernasconi quoted in "Levinas's ethical discourse, between individuation and universality", in Re - Reading Levinas, R.Bernasconi and S. Critchley (eds) (Bloomington: Indiana University Press, 1991) P.90. -٤٠

Morrison, Beloved, P.116. -٤١

ibid., P. 173 -٤٢

ibid., P. 213. -٤٣

E. Fox - Genovese, Whthin the Plantation Household (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1988) P. 329. -٤٤

ibid., P. 324. -٤٥

Morrison, Beloved, Pt II, PP. 200 - 17. -٤٦

ibid., P. 213. -٤٧

W. Benjamin, Charles Baudelaier: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism (London: NLB, 1973), P.171. -٤٨

الالتزام بالنظرية

(أ)

ثمة افتراضٌ مؤذٍ ومتهافت مفاده أنّ النظرية هى بالضرورة تلك اللغة النخبوية التى يلهج بها أصحاب الامتياز الاجتماعى والثقافى. ويُقَال أيضًا إنّ مكان الناقد الأكاديمى لا يمكن أن يكون خارج الأراشيف* المركزية الأوروبية لغربٍ إمبريالى أو كولونيالى** جديد. كما يُزْعَم أنّ الميادين السامقة لما يُوْصَمُ خطأً بـ النظرية الخالصة تظلُّ معزولةً أبداً عن حاجات معذّبى الأرض الملحّة ومآسيهم. والسؤال الذى يطرح نفسه هنا: أَمِن المفروض علينا أن نستقطب كلما أردنا أن نتجادل؟ هل نحن واقعون فى شراك سياساتٍ صراعيةٍ لا يمكن فيه لتمثيل التناحرات الاجتماعية والتناقضات التاريخية أن يأخذ أىّ شكل آخر سوى شكل الثنائية التى تضع النظرية مقابل السياسة؟ أليس الهدف الذى تتوخّاه حرية المعرفة صورة مقلوبة لعلاقة المضطهِد بالمضطهَد، والمركز بالهامش، والصورة السلبية بالصورة الإيجابية؟ أيكون سبيلنا الوحيد للخروج من هذه الثنوية باعتناق تضادٍ لاهوادة فيه أو بابتداع أسطورة

---

*الأرشيف عند فوكو، هو جملة من الأشياء التى قيلت فى ثقافة ما، وعُنى الناس بحفظها، وارتفع قدرها عندهم، واستعملوها من جديد، ووقع تكرارها وتحريرها. وباختصار هو كَل المنطوقات التى صنّفها الناس واستغلوها فى تقنياتهم ومؤسساتهم.

** تُسْتَخْدَم صفة الكولونيالى بحيث تطول كلاً من المستعمِر والمستعمَر دون تفريق أحياناً، اللهم إلا من السياق. وربما كان ذلك تعبيراً عن إيمان هومى بابا، ونقّاد ماَ بعد الكولونيالية، بترابطهما أصلاً. فضلاً عن أنّ هنالك عرفاً لغوياً فى الإنجليزية يتحدث عن الهند الكولونيالية كما يتحدث عن بريطانيا الكولونيالية، على نحوٍ يشير إلى أنّ كولونيالى تدلّ على نمط معين من الوجود بغض النظر عن علاقة الفاعلية والمفعولية.

أصلية مضادة من أساطير النقاء الجذرى؟ أينبغى لمشروع جمالياتنا التحررية أن يكون إلى الأبد جزءاً من رؤيةٍ إلى **الكينونة والتاريخ** طوباويةٍ وكليانية تسعى إلى التعالى على التناقضات والتجاذبات التى تشكّل بنية الذاتية الإنسانية ذاتها وأنظمتها فى التمثيل الثقافى؟

بين ما يُمَثَّل على أنّه لصوصيةُ وتشوّهُ التنظير المُفْرط الأوروبى من جهة أولى وتجربة الإبداع الراديكالية، والنشطة، والملتزمة فى العالم الثالث من جهة أخرى(١)، يمكن أن نرى الصورة المرآتية (وإنْ كانت مقلوبةً من حيث المحتوى والقصد) لذلك الاستقطاب اللاتاريخى الذى عرفه القرن التاسع عشر بين الشرق والغرب والذى أَطْلَقَ، باسم التقدم، أيديولوجيات الذات والآخر الإمبريالية الإقصائية. أمّا الآن، فقد غدا مصطلح النظرية النقدية، ودون أن يُنَظَّر أو يُنَاقَش فى أغلب الأحيان، هو الآخر بالتعريف، حيث يُلَحُّ على مطابقة هذه الآخرية مع أهواء الناقد المركزى الأوروبى البعيد عن السياسة. والسؤال: أحقاً أنَّ من يقدّم لقضية الفنّ والنقد الراديكاليين أفضل الخدمات هو ذلك الأستاذ الغاضب المتخصص فى السينما الذى يعلن ـ فى لحظةٍ حاسمةٍ من النقاش ـ قائلاً: لسنا فنانين، بل نشطاء سياسيين؟ إنَّ هذا الأستاذ ببلاغته النضالية التى تنشر الإبهام على قوة ممارسته الخاصة إنّما يخفق فى لفت الانتباه إلى ما تنطوى عليه سياسات إنتاجٍ ثقافىٍ معينٍ من قيمةٍ خاصة؛ ذلك أنَّ هذه السياسات التى تجعل من سطوح التدليل السينمائى أسسًا للتدخّل السياسى إنّما تعّمق لغة النقد الاجتماعى وتوسِّع ميدان السياسة باتجاهٍ لا تتحكّم به قوى الضبط الاقتصادى والاجتماعى تحكّمًا كاملاً. بل إنَّ أشكال التمرد والتحريض الشعبيين غالباً ما تكون أشدّ هَدْماً وخَرْقاً حين تُبْدَع عبر ممارساتٍ **ثقافيةٍ** معارضة.

وقبل أن أُتَّهَم بالإرادوية البرجوازية، والبراجماتية الليبرالية، والتعددية الأكاديمية وجميع الـ ـ ويات الأخرى التى يطلقها جزافًا أولئك الساخطون أشدّ السخط على التنظيرية المركزية الأوروبية (الديريدية، اللاكانية، ما بعد البنيوية...)، فإننى أودّ أن ألقى الضوء على الغايات التى أتوخّاها من الأسئلة التى طرحتها فى البداية. فأنا مقتنعٌ ـ وكما يقال بلغة الاقتصاد السياسى ـ أنَّ من المشروع أن نمثّل علاقات الاستغلال والسيطرة فى التقسيم الخطابى بين العالم الأول والعالم الثالث، الشمال

والجنوب. فعلى الرغم من المزاعم الأممية الطنّانة الرّنانة التى تطلقها متعددات الجنسية وشبكات صناعة تكنولوجيا الاتصالات الجديدة، فإنّ تداولات الدواليل والسلع، على النحو الذى هى عليه، واقعة فى شراك الدورات الشريرة التى يدورها فضل القيمة وتربط رأسمال العالم الأول بأسواق عمل العالم الثالث عبر قيود التقسيم الدولى للعمل والطبقات الكومبرادورية الوطنية. ولقد كانت غاياترى سبيفاك محقّة فى استنتاجها أنّ «من مصلحة رأس المال أن يبقى على المسرح الكومبرادورى فى حالة بدائية نسبيًا فيما يخصّ تشريعات العمل والتنظيم البيئى» (٢).

وأنا مقتنعٌ أيضاً ـ وكما يُقَال بلغة الدبلوماسية الدولية ـ بأنّ ثمّة تناسياً حاداً لقومية أنجلو ـ أميركية جديدة تفصح عن قوتها الاقتصادية والعسكرية على نحوٍ متزايدٍ من خلال أفعالٍ سياسية تعّبر عن استخفافٍ إمبرياليٍ جديد باستقلال شعوب العالم الثالث وحقّها فى تقرير مصيرها. ولنتذكّر هنا سياسة الحديقة الخلفية التى تمارسها أميركا تجاه منطقة الكاريبى وأميركا اللاتينية، أو الحماسة الوطنية والتقاليد الأرستقراطية فى الحملة البريطانية على الفوكلاند، أو، مؤخّراً، تلك النزعة الانتصارية التى أبدتها القوات الأميركية والبريطانية فى حرب الخليج. بل إننى مقتنع أيضًا بأنّ لمثل هذه السيطرة الاقتصادية والسياسية تأثيرها الهيمنىّ العميق على نظّم المعلومات فى العالم الغربى، وعلى وسائل إعلامه الشعبية ومؤسساته وأكاديمياته المتخصصة. فكلّ هذا ليس موضع شكّ.

غير أنّ ما يحتاج مزيداً من النقاش هو ما إذا كانت لغاتُ النقد النظرى الجديدة (كالسيميائية، وما بعد البنيوية، والتفكيكية وسواها) تكتفى بأن تعكس تلك التقسيمات الجغرافية السياسية ومناطق نفوذها. أتكون اهتمامات النظرية الغربية متواطئةً بالضرورة مع الدور الهيمنىّ الذى يلعبه الغرب بوصفه كتلة قوة؟ أتكون لغة النظرية مجرد مناورة أخرى من مناورات النخبة الغربية المتميّزة ثقافيًا تقدّم من خلالها خطاباً عن **الآخر** يعزّز معادلة القوة ـ المعرفة الخاصة بها؟

إنّ مهرجاناً سينمائياً ضخماً يُقَام فى الغرب ـ بل حدثاً ثقافيًا بديلاً أو مضاداً مثل مؤتمر **السينما الثالثة** فى إدنبرة ـ ليكشف حتماً ذلك التأثير الكبير الذى يتمتّع به الغرب بوصفه منتدىً ثقافيًا، بالمعانى الثلاثة جميعًا لهذه الكلمة*: أى كمكان للعرض

*تعنى كلمة forum الإنجليزية كلاً من السوق أو الساحة العامة (فى مدينة رومانية خاصة)، والمنتدى العام أو منبر المناظرة والمناقشة، وكذلك المحكمة.

والمناقشة العامة، ومكان للتقويم وإصدار الأحكام، وسوق. كما أنّ فوز فيلم هندى عن محنة سكان الأرصفة بجائزة مهرجان نيوكاسل لا بدّ أن يتيح لهذا الفيلم مزيداً من التسهيلات وفرص التوزيع فى الهند. ولقد كانت القناة الرابعة هى من موّل البرنامج اللاذع عن كارثة بوبال. وكان النقاش الكبير حول سياسات **السينما الثالثة** قد ظهر لأول مرّة على صفحات Screen، التى يصدرها المعهد البريطانى للسينما. وكذلك المقالة الأرشيفية حول الأهمية التاريخية للنزعة التقليدية الجديدة وما هو شعبى فى السينما الهندية، حيث رأت النورفى Framwork [٣]. ومن بين المساهمين الكبار فى تطور السينما الثالثة، سواء كتعليم أو كممارسة، ثمّة عدد من صنّاع السينما ونقّادها من العالم الثالث المنفيين أو الـ émigrés فى الغرب، ممن يعيشون على نحوٍ إشكالىّ، ومحفوف بالمخاطر غالبًا، على الهوامش اليسارية للثقافة البرجوازية الليبرالية، المركزية الأوروبية. ولا أحسبنى بحاجة لأن أضيف أسماء وأمكنة محددة، أو لأن أفصّل فى الأسباب التاريخية التى جعلت الغرب يعزّز ويستغل ما يدعوه بورديو رأسماله الرمزى. فالأمر معروف ومفهوم تمامًا، وليس فى نيّتى هنا أن أقيم تلك الضروب المهمة من التمييز بين وضعياتٍ قوميةٍ مختلفة والأسباب السياسية المتباينة للمنفى الثقافى وتواريخه الجمعيّة. ما أريده هو أنّ أتّخذ موقعى على هوامش الانزياح الثقافى المتحوّلة - تلك الهوامش التى تربك وتبلبل أىّ إحساس عميق أو مؤصّلٍ بثقافةٍ قومية أو مثقف عضوىٍ - وأن أتساءل ما الذى يمكن أن تكون عليه وظيفة منظورٍ نظرىٍّ ملتزم، ما إنْ تُؤْخذ هجنة العالم ما بعد الكولونيالى الثقافية والتاريخية على أنها المكان النموذجى لاكتشاف منحىً جديد.

ملتزمٌ بماذا؟ لا أريد، عند هذا الحدّ من النقاش، أن أحدّد أىَّ موضوع خاص للولاء السياسى، كأن يكون العالم الثالث، أو الطبقة العاملة، أو الكفاح النسوى. فعلى الرغم من أنَّ مثل هذا التحديد لموضوع النشاط السياسى هو أمر حاسم ولا بدّ أن يترك أثره البالغ على الجدال السياسى، إلا أنّه ليس بالخيار الوحيد أمام أولئك النقّاد أو المثقفين الملتزمين بالتغيير السياسى التقدمى باتجاه مجتمع اشتراكى. وإنها لعلامة على النضج السياسى أن نقرّ بأنَّ هنالك أشكالاً كثيرة من الكتابة السياسية التى يلفُّ الإبهام مفاعليها وآثارها إذا ما قُسِمتْ بين النظرى والناشط. فليس الأمر أنَّ البيان الذى يعنى بتنظيم إضراب يكون مقصِّراً فى النظرية، فى حين يكون المقال التأملى فى نظرية

الإيديولوجيا بحاجةٍ إلى مزيد من الأمثلة العملية أو التطبيقات. فكلاهما شكل من أشكال الخطاب. وبقدْرِ كونهما كذلك، فإنهما ينتجان الموضوعين اللذين يحيلان إليهما ولا يكتفيان بأن يعكساهما. أمّا الاختلاف بينهما فيكمن فى خصائصهما العملية أو الإجرائية. ذلك أنّ للبيان غاية تفسيرية وتنظيمية خاصة، مرتبطة بالحدث ومناسبته، أمّا نظرية الإيديولوجيا فتركّز إسهامها فى تلك الأفكار والمبادئ السياسية الراسخة التى تنمّ على الحقّ فى الإضراب. وهذه الأخيرة لا تكفل قيام الأول، ولا هى تسبقه بالضرورة. إنها تتواجد معه جنباً إلى جنب ـ كلٌّ منهما جزء داعم للآخر ـ مثل وجه الورقة وقفاها، إذا ما كان لنا أن نستخدم هذا التشبيه السيميائى الشائع فى سياق السياسة غير الشائع.

إنّ موضع اهتمامى هنا هو سيرورة التدخّل إيديولوجياً، كما يصف ستيوارت هال الدور الذى يلعبه «التخييل» أو التمثيل فى ممارسة السياسة، وذلك فى معرض ردّه على الانتخابات البريطانية عام ١٩٨٧(٤) فعند هال، أنّ فكرة الهيمنة تنطوى على سياسات **تعيينٍ للهوية** تمارسها المخيّلة. وهى سياسات تشغل فضاءً خطابياً لا يتحدد على نحوٍ حصرىّ بتاريخ أىّ من اليسار أو اليمين، بل يوجد على نحوٍ من الأنحاء بين هذين القطبين السياسيين، وكذلك بين التقسيمات المألوفة الخاصة بالنظرية والممارسة السياسية. والحال، أنّ مثل هذا المقاربة، كما أقرؤها، تدخل بنا إلى لحظةٍ، أو حركةٍ، مثيرة، لكنها مهْمَلة، فيما يتعلّق بفهم علاقة السياسة بالنظرية، كما تُربك وتبلبلُ القسمة التقليدية بينهما. وتبدأ هذه الحركة حين ننظر إلى تلك العلاقة على أنها محكومة بقاعدة الماديةِ القابلة للتكرار، القاعدة التى يصفها فوكو بأنّها السيرورة التى يمكن من خلالها نَسْخ أقوالٍ صادرةٍ عن مؤسسةٍ معينة فى خطاب مؤسسةٍ أخرى(٥). فعلى الرغم من ترسيمات الاستعمال والتطبيق التى تشكّل للقول حقلاً من الاستقرار، إلاّ أنّ أىّ تغيرّ فى شروط استخدام هذا القول وإعادة توظيفه، وأىّ تبدّلٍ فى حقل تجربته والتحقّق من صدقه، بل إن أىّ اختلاف فى المشاكل التى يفْترض به أن يحلّها، يمكن أن يؤدى إلى ظهور قول جديد: اختلاف المماثل.

وإذا، فبأىّ أشكالٍ هجينةٍ يمكن لسياسات القول النظرى أن تظهر؟ أيّة توترات وتجاذبات تسم هذا المكان الملْغز الذى تتكلم منه النظرية؟ إنّ على المشروع النظرى، إذْ يتكلّم باسم سلطة مضادةٍ ما أو باسم أفق ما لـ «الحقيقى» (بالمعنى الذى يسبغه فوكو على المفاعيل الاستراتيجية لأىّ جهاز أو dispositif)، عليه أن يمثّل السلطة المقابلة أو

الخصم (سلطة القوة و/أو المعرفة)* التى يسعى ـ فى حركةٍ منقوشةٍ على نحوٍ مزدوج ـ إلى هدمها واستبدالها فى آنٍ معًا. وما أحاول أن أشير إليه فى هذه الصياغة المعقدة هو شىء من حدود حدث النقد النظرى وموقعه، هذا النقد الذى لا يشتمل على الحقيقة (فى تضاد استقطابى مع الكّليانية، أو «البرجوازية الليبرالية» أو أى شىء آخر يُفْتَرَض به أن يقمع الحقيقة) . ذلك أنَّ الحقيقى موسوم ومتأثرٌ على الدوام بما فى سيرورة الظهور ذاتها من تجاذب، بإنتاجية المعانى التى تبنى معارف مضادة in medias res، فى فعل الصراع والتوتر ذاته، ضمن حدود التفاوض وليس التنافى بين العناصر المتضادة والمتناحرة. فالمواقع السياسية لا تقتصر فى تحديدها على كونها تقدمية أو رجعية، برجوازية أو راديكالية، على نحوٍ سابقٍ لفعل الـ cri-tique engagée، أو خارج حدود توجّهها الخطابى وشروطه. وبهذا المعنى، فإنَّ من الواجب التفكير بلحظة الفعل السياسى التاريخية بوصفها جزءاً من تاريخ شكل كتابتها. ونحن لا نريد هنا أن نبيّن ما هو واضح من أنه ما من معرفةٍ ـ سياسية أو سواها ـ خارج التمثيل. ما نريده هو الإشارة إلى أنَّ ديناميات الكتابة والنصّية تتطلب منا أن نعيد التفكير فى منطق السببية والحتمية الذى نفهم من خلاله السياسى كشكل من أشكال الحساب والتدّبر والفعل الاستراتيجى المكرّس للتغيير الاجتماعى.

إنَّ على السؤال ما العمل؟ أن يعترف بقوة الكتابة، باستعاريتها وخطابها البلاغى، بوصفها رحماً منتجاً يعّرف الاجتماعى ويجعله متاحًا كغايةٍ للفعل ومن أجل الفعل. فالنصّية ليست مجرد تعبير إيديولوجى من مرتبة ثانية أو عَرَض لفظى من أعراض ذاتٍ سياسية متعيّنة مسبقاً. ونحن لا نجد مكاناً يتضح فيه أنَّ الذات السياسية ـ بوصفها الموضوع الفعلى لعلم السياسة ـ هى حدث خطابى بأفضل من ذلك النصّ الذى كان له أثره التكوينى على الخطاب الديمقراطى والاشتراكى الغربى، ألا وهو مقالة ملْ فى

---

* القوة ـ المعرفة، من المصطلحات الأساسية لدى فوكو. وهو يتحدد بالجمع والربط بين طرفيه لا بالفصل والتمييز بينهما. فالقوة تنتج نوعاً من المعرفة وتؤدى إلى تراكم المعلومات والمعارف، واستخدام كل ذلك من أجل مزيدٍ من ممارسة القوة. وبالمقابل، فإن المعرفة، بحد ذاتها، قوة، حيث لا يمكن الفصل بين نشأة المعارف وبين ممارسة القوة. وما يعنيه هذا هو أن الحقيقة ليست خارج القوة والسلطة ولا مجردة منهما. فهى من هذا العالم وتنْتَج فيه بفضل إلزامات متعددة. ولكل مجتمع نظام حقيقة خاص به أو سياسته العامة فيما يتعلق بالحقيقة.

الحرية. فالفصل الحاسم من هذه المقالة، في حرية الفكر والمناقشة، محاولةٌ لتعريف الأحكام أو القرارات السياسية بأنها مشكلةٌ تتعلق بإيجاد شكل من **البلاغة العامة** قادر على تمثيل المضامين السياسية المختلفة والمتعارضة لا بوصفها مبادئ مُشَكَّلة مسبقاً وعلى نحوٍ قَبْليّ بل بوصفها تبادلاً خطابياً حوارياً، تفاوضاً على الحدود والمصطلحات في حاضرٍ جارٍ من النطق بالقول السياسي. فمن غير المتوقَّع أن يُشار إلى أزمة في **تعيين الهوية** تنطلق في الأداء النصّي، وتبدى اختلافًا معيناً ضمن التدليل الذي تمارسه أية منظومة سياسية مفردة، قبل إقامة ضروب الاختلاف الجوهرية بين القناعات السياسية. ذلك أنّ معرفةً ما لا يمكن أن تغدو سياسيةً إلاّ عبر سيرورة صراعية متوترة: فالخلاف، والتغاير والآخرية هي الشروط الخطابية لسريانِ ذاتٍ مسيَّسةٍ أو «حقيقةٍ» عامةٍ وللتعرّف عليهما.

> إنْ لم نستطع أن نجد خصوماً لكلّ حقيقة مهّمة من الحقائق، فلا بدَّ أن نتخيلهم.... على المرء أن يشعر بكامل قوة الصعوبة التي ينبغي على الرأى الصائب أن يواجهها ويتغلّب عليها، **وإلاّ فلن يحوز لنفسه نصيباً من الحقيقة التي تلاقي تلك بصعوبة وتزيحها**.... لعلّ استنتاجهم يكون صائباً، غير أنّه قد يكون خاطئاً بالنسبة لكلّ ما يعرفونه: فهم لم يلقوا بأنفسهم أبداً في **الحالة الذهنية** لأولئك الذين يفكّرون على نحوٍ يختلف عن تفكيرهم.... ولذا فهم **لا يعرفون، بالمعنى الصحيح للكلمة، تلك العقيدة التي يعلنون هم أنفسهم عن إيمانهم بها** (٦). (التشديد لي)

صحيحٌ أنّ «عقلانية» مِلْ تتيح، أو تقتضي، مثل هذه الأشكال من التنازع والتناقض بغية تعزيز رؤيته الخاصة لما تنطوي عليه الأحكام **البشرية** من ميلٍ تقدمي وتطوري متأصّل فيها (فذلك يمكّن التناقضات من أن تجدَ حلاً لها ويولّد إحساساً بـ «الحقيقة الكاملة» التي تعكس الميل الطبيعي والعضوي للعقل البشري). وصحيحٌ أيضاً أنّ مِلْ لا ينفكّ يحتفظ لضمير الغائب بفضاء حيادي غير واقعي، سواء في المجتمع أو

فى سجاله، بوصفه ممثّلاً لـ الشعب يشهد الجدال من مسافة أبستمولوجية ويتوصّل إلى استنتاج معقول. إلاّ أنّ ملْ فى محاولته توصيف السياسى كشكلٍ من الجدال والحوار، أو سيرورة من البلاغة العامة التى تتوسّطها على نحوٍ حاسمٍ ملَكة التخيّل السياسى المتجاذبة والمتناحرة، إنمّا يتجاوز المعنى المحاكاتى المعتاد المتعلق بمعركة الأفكار. فهو يشير إلى شيءٍ أشدّ حوارية بكثير: تحقُّق الفكرة السياسية عند الحدّ المتجاذب للتوجّه النصّى، وظهورها عبر شكل من الإسقاط السياسى.

تكشف إعادة قراءة ملْ من خلال استراتيجيات «الكتابة» التى أشرت إليها، أنّ المرء لا يستطيع أن يتّبع بسلبيةٍ خطّ السجالِ الذى يسرى فى منطق الإيديولوجيا المعارضة. فسيرورة التناحرِ السياسى النصّية تطْلق سيرورةً متناقضة من القراءة بين السطورِ؛ حيث يغدو فاعل الخطاب، فى زمن التلفّظ ذاته، موضوعاً للسجال مقلوباً ومُسْقطاً، منقلباً على نفسه ومتحولاً ضدّها. فما يلحُّ عليه ملْ هو أنّ ذلك النصيب من الحقيقة المسيَّس لا يمكن أن يأتى إلاّ بانتحالٍ فعلى لحالة الخَصم الذهنية والتغلّب على تلك القوة المزيحة والنازعة للمركز التى تسم الصعوبة الخطابية. وهذه دينامية تختلف عن أخلاقيات التسامح فى الإيديولوجيا الليبرالية التى لا تفرض على نفسها تخيّل المعارضة إلا لكى تحتويها وتستوعبها مبديةً عن نسبيتها وإنسانويتها المستنيرتين. إنّ قراءة ملْ، عكس التيار، لتشير إلى أنّ السياسة لا يمكن أن تغدو تمثيليةً، وخطاباً عاماً حقّاً، إلاّ عبر انشطارٍ فى التدليل الذى تمارسه ذات التمثيل، وعبر تجاذبٍ يقوم عند حّد النطق بسياسةٍ من السياسات.

ولقد اخترتُ اللباب من التراث الليبرالى كيما أبيّن أهمية فضاء الكتابة وإشكالية التوجّه، لأنّ هذا اللباب هو المكان الذى يؤكَّد فيه أشدّ التأكيد على أسطورة شفافية الفاعل البشرى وقابلية الفعل السياسى للتعقّل. وعلى الرغم من البدائل السياسية الراديكالية اليمينية واليسارية. إلا أنّ النظرة الشعبية الشائعة إلى مكانة الفرد فى العلاقة مع المجتمع لا تزال تفكَّر وتعاش فى جوهرها بلغةٍ أخلاقية صاغتها العقائد الليبرالية. غير أنَّ ما يكشفه الالتفات إلى البلاغة والكتابة هو ذلك التجاذب الخطابى الذى يجعل السياسى ممكناً. ومن مثل هذا المنظور، فإنّه لا يعود من الممكن تمثيل إشكالية الأحكام السياسية على أنها مشكلة أبستمولوجية تتعلّق بالمظهر والواقع أو النظرية والممارسة أو الكلمة والشيء. كما لا يعود من الممكن تمثيلها على أنها مشكلة

ديالكتيكية أو تناقض أعراضيّ مكوِّنٌ لمادية الواقعي. وعلى العكس من هذا، فإننا نتبيّن على نحوٍ موجع ذلك التجاور المتجاذب، أو تلك العلاقة الخلالية الخطرة بين ما هو وقائعي وما هو إسقاطي، بل، وعلاوةً على ذلك، تلك الوظيفة الحاسمة التي يضطلع بها النصّي والبلاغي. ذلك أن تقلّبات حركة الدالّ، في ثبات الوقائعي وانغلاق الواقعي، هي ما يضمن فعالية التفكير الاستراتيجي في خطابات الـ Realpolitik. وهذه الجيئة ـ و ـ الذهاب، هذه الـ fort/da، التي تسم سيرورة التفاوض السياسي الرمزية، هي ما يشكّل سياساتٍ ذات توجّه. أمّا أهميتها فتتخطّى إقلاق الجوهرانية والتمركز على اللوغوس لدى تراثٍ سياسي قارّ، باسم لعبٍ حرٍّ ومجردٍ يلعبه الدالّ.

إنَّ خطاباً نقديًا لا يسفر عن موضوع سياسي **جديد**، أو هدف سياسي **جديد**، أو معرفة سياسية **جديدة**، ليس إلا انعكاسًا محاكاتياً لمبدأ سياسي أو التزام نظري قَبْليّ. وينبغي ألاّ نطالب التحليل الذي يقوم به بأن يتوصّل إلى غائيةٍ خالصة لن تفضي إلا إلى تعاظم مبدئه القَبْليّ، وتطوير عقلانيته، وتأكيد هويته في كلّ مرحلة من مراحل السجال والتعارض بوصفه اشتراكياً أو مادياً (معارضاً للمبدأ الإمبريالي الجديد أو المبدأ الإنسانوي). ومثل هذه المثالية السياسية الثابتة المتماثلة قد تدلّ على حماسٍ فردي عظيم، لكنها تفتقر إلى الإحساس العميق، وإنْ يكن خطِراً، بما يقتضيه مرور التاريخ عبر خطاب نظري. فالفعالية التي يمكن أن تتّسم بها لغة النقد لا تُستَمَدُّ من الإبقاء على انفصال حدود السيد والعبد، والمركانتلي والماركسي، وإنمّا من التغلّب على أسس التضاد المتعيّنة مسبقًا ومن الكشف عن فضاءٍ من الترجمة: عن مكانٍ من الهجنة، بكلامٍ مجازيّ، حيث يجري بناء موضوعٍ سياسيٍ جديد، **ليس هذا ولا ذاك**، يمكن أن يذهب بتوقعاتنا السياسية، ويغيّر ـ كما ينبغي له أن يغيّر ـ أشكال الإدراك التي ندرك بها لحظة السياسة. فمكمن التحدي هو في تصوّر زمن الفعل والفهم السياسيين على أنّه كشفٌ عن فضاء يمكن أن يتقبّل وينظّم ما تتّصف به لحظة التدخّل من بنيةٍ متباينة دون أن يهرع إلى إسباغ الوحدة على التناحر أو التناقض الاجتماعي. وهذا علامة على أنَّ التاريخ **يجري**، داخل صفحات النظرية، وداخل المنظومات والبنى التي نبنيها كي نصوّر مرور التاريخي.

وإذْ أتحدث عن **التفاوض**، لا عن **النفى**، فذلك لكى أبلّغ عن زمنية تمكّننا من أن نتصوّر تمفصل عناصر متناحرة أو متناقضة: ديالكتيكاً لا يظهر فيه تاريخ غائىّ أو متعالٍ، ويكون أبعد من ذلك الشكل الأوامرى من أشكال القراءة الأعْراضية حيث تكشف النعرات العصبية على سطح الأيديولوجيا «التناقض المادى الواقعىّ» الذى ينطوى عليه التاريخ. ففى مثل هذه الزمنية الخطابية، يغدو حدث النظرية **تفاوضاً** بين أمثلة متناقضة ومتناحرة يكشف عن مواقع وغايات للصراع هجينة، ويدكّ تلك الاستقطابات السلبية بين المعرفة وموضوعاتها، وبين النظرية والعقل السياسى العملى(٧) وإذا ما كنت أساجل ضد قسمة أصلية متصوّرة مسبقًا إلى يمين أو يسار، تقدمى أو رجعى، فليس إلاّ لكى أؤكّد على الـ différance * التاريخى والخطابى الكامل بين هذه الأطراف. فأنا لا أحبّ لفكرتى عن التفاوض أن تُخْلَط بمعنىً ما من معانى الإصلاحية النقابية لأنّ ذلك ليس المستوى السياسى الذى أستكشفه هنا. وما أحاول أن ألفت إليه الانتباه من خلال التفاوض هو بنية **التكرار** التى تترك أثرها على حركات سياسية تحاول أن تفصح عن عناصر متناحرة ومتعارضة بعيداً عن عقلية الإلغاء والتعالى الخلاصية (٨) .

تتّسم زمنيةُ التفاوض أو الترجمة ـ كما رسمتُ خطوطها العريضة ـ بمزيتين أساسيتين: أ ولاهما ـ أنها تعترف بالترابط التاريخى بين ذات النقد وموضوعه بحيث لا يعود من الممكن أن يكون ثمّة تضاد جوهرانى بين الفهم الإيديولوجى الخاطئ والحقيقة الثورية. فالقراءة التقدمية محكومة على نحوٍ حاسم بالوضعية المتوترة أو الصراعية ، وهى تستمدّ فعاليتها من استخدامها قناع التمويه الملطّخ والهدّام ولا تبرز كملاك منتقم طاهر يتفوّه بالحقيقة التاريخية الراديكالية والمعارضة النقية الخالصة. فإذا ما أدرك المرء هذا الظهور(لا الأصل) المتغاير الذى يظهره النقد الراديكالى، فإنّ وظيفة النظرية ضمن السيرورة السياسية تصبح ذات حدّين، وهذه هى المزية الثانية.

---

*الـ différance أو الاختلاف (كما يترجم كاظم جهاد هذا المصطلح الذى وضع فيه ديريدا (a)مكان (e) فى المفردة الفرنسية التى تدل علي الاختلاف) هو مصطلح يشير إلى الاختلاف لا بوصفه تميزاً ساكناً بل بوصفه مغايرة فعالة، وإحالة الشيء الواحد نفسه إلى محل آخر أبداً. وهو بذلك يصبح قادراً على الإشارة إلى الإرجاء أو الإخلاف بما يعنى عند ديريدا أن الهوية لا تنى تخلف موعدها مع ذاتها وتحيل إلى «الآخر» باستمرار.

فهى تجعلنا ندرك أنَّ مرجعياتنا وأولوياتنا السياسية ـ الشعب، الجماعة، الصراع الطبقى، مناهضة العنصرية، الاختلاف الجنسى، التأكيد على منظورٍ أسود أو ثالث مناهض للإمبريالية ـ لا وجود لها بمعنىً أصلى أو طبيعى وأنها لا تعكس موضوعًا سياسيًا موحدًاً أو متجانسًا. فهى تكتسى بالمعنى أثناء بنائها فى خطابات النسوية أو الماركسية أو السينما الثالثة أو سواها، تلك الخطابات التى تظل الموضوعات ذات الأولوية لديها ـ الطبقة أو الجنس أو الإثنية الجديدة ـ فى حالةٍ من التوتر التاريخى والفلسفى، أو فى حالةٍ من تقاطع المرجعية مع غايات أخرى.

والحقّ، أنَّ كامل تاريخ الفكر الاشتراكى الذى يسعى إلى «جعل الأمور جديدةً وأفضل» يبدو بمثابة سيرورة مختلفة من الإفصاح عن أولوياتٍ تتّسم موضوعاتها السياسية بأنها عنيدة ومتناقضة. فلننظر ضمن الماركسية المعاصرة، مثلاً، إلى ذلك التوتر المتواصل بين الشقّ العّمالوى الإنسانوى الإنجليزى والنزعات اليسارية الجديدة البنيوية «التنظيرية». ولننظر ضمن النسوية إلى ذلك الاختلاف الواضح المتجدد بين الخطّ التحليلى النفسى/السيميائى والخطّ الماركسى الذى يمفصل الجنس والطبقة عبر نظرية فى الاستجواب والاستنطاق الثقافى والإيديولوجى. وأنا أقدّم هذه الاختلافات بضربات فرشاةٍ عريضة، مستخدماً لغة الجدال فى الغالب، لكى أشير إلى أنَّ كلَّ موقع هو على الدوام سيرورة من الترجمة وتحويل المعنى. وأنَّ كلَّ غاية مبنيّة على أثر ذلك المنظور الذى تضعه تحت طائلة المحو، وأنّ كلّ موضوع سياسى محكوم بعلاقةٍ مع الآخر، ومنزاح فى ذلك الفعل النقدى. ولطالما تمّ تحويل هذه القضايا النظرية إلى فقرات تنظيمية قاطعة ولطالما تمّ تمثيلها على أنها خارجة وانشقاقية. وما أُشير إليه هو أنَّ مثل هذه التناقضات والصراعات، التى غالبًا ما تحبط النوايا السياسية وتجعل مسألة الالتزام صعبة ومعقدة، تمدّ بجذورها فى سيرورة الترجمة والانزياح التى يُنْقَشُ فيها موضوع السياسة. ولا يتمثّل مفعول ذلك بالركود أو استنزاف الإرادة، بل يتمثّل- على العكس من ذلك- بتحفيز التفاوض بين السياسات الاشتراكية الديمقراطية والسياسات التى تطالب بأن تدخل النظرية مسائل التنظيم وأن يدخل التنظيم النظرية الاشتراكية، **ذلك أنَّ الجماعة أو الهيئة البشرية التى تبثُّ الدواليل السديدة والصائبة من تاريخيتها الراديكالية الموروثة والمتأصّلة هى جماعة أو هيئة لا وجود لها.**

إنَّ هذا الإلحاح على تمثيل السياسى، وعلى بناء الخطاب، هو الإسهام الراديكالى الذى أسهمتْ به ترجمة النظرية. فاحتراسها المفاهيمىّ لا يسمح أبداً بأية مطابقة بسيطة بين الغاية السياسية ووسائل تمثيلها. وهذا الإلحاح على ضرورة التغاير ونقش الغاية السياسية المزدوج ليس مجرد تكرار لحقيقة عامة عن الخطاب يتمّ إدخالها إلى الحقل السياسى. كما أنَّ رفض المنطق الجوهرانى فى التمثيل السياسى ورفض المرجعية المحاكاتية لهذا التمثيل هو سجال مبدئى قوىّ ضد الانعزالية السياسية مهما يكن لونها، وقَطْعٌ مع المعيارية التى ترافق عادةً مثل هذه المزاعم. وبعبارةٍ أخرى، فإنه ما من مجال- بالمعنى الحرفىّ والمجازى- لأية غاية سياسية موحّدة أو عضوية كفيلة بأن تضرّ بالمعنى الذى ينبغى أن يكون لـ **جماعةٍ** اشتراكيةٍ من حيث مصالحها وتمفصلها.

ما من كفاحٍ سياسى- فى بريطانيا ثمانينيات القرنِ العشرين- خيضٍ بالقوة التى خيض بها إضراب عمال المناجم ١٩٨٤ - ١٩٨٥ ، أو دعم بالشدّة التى دعم بها، تبعاً لقيمِ جماعةٍ اشتراكيةٍ وتقاليدها. ولقد اصطفّت فى ذلك الصراع كتائب الأرقام المصرفية والتكهّنات المتعلقة بربحية المناجم ضدّ معايير الحركة العمالية البريطانية الشهيرة، تلك الجماعات الثقافية العمالية المتلاحمة أشدّ التلاحم. وكان الخيار واضحاً بين العالم البازغ الذى يخصّ الجنتلمان المدينىّ التاتشرى الجديد وتاريخ مديد يخصّ الرجل الكادحِ، أو هكذا بدا الأمر لليسار التقليدى واليمين الجديد. وبهذه المصطلحات الطبقية صفق لعاملات المناجم اللواتى شاركن فى الإضراب لما لعبنه مِن دور بطولى داعم، وما أبدينه من روح التحمّل والمبادرة. أمّا الدفعة الثورية فقد نُسبتْ على نحوٍ أكيدٍ إلى العامل الذكر. وفى الذكرى السنوية الأولى للإضراب، قابلت بياتريكس كامبل، من الـ Guardian، مجموعةً من النساء اللواتى اشتركن فى الإضراب. وبدا واضحاً أن تجربتهن فى هذا النضال التاريخى، وفهمهن للخيار التاريخى الذى ينبغى اختياره، يختلفان اختلافاً لافتاً ويبديان تعقيداً أشدّ. فشهاداتهن لم تقتصر على أولويات السياسات الطبقية أو تواريخ النضال الصناعى. بل راحت كثيرات منهن تسائلن أدوارهن داخل العائلة والجماعة، المؤسستين الأساسيتين اللتين أفصحتا عمّا ينطوى عليه تراث الطبقات الكادحة من معانٍ وأعراف خيضت حولها المعركة الإيديولوجية. كما تحدّى بعضهن ما تشتمل عليه الثقافة التى قاتلن دفاعاً عنها من رموزٍ وسلطات. أمّا بعضهن الآخر فقد حطمن البيوت التى ناضلن للإبقاء عليها ومدّها بأسباب الحياة.

وبالنسبة لمعظمهن، فإنّه لم يكن ثمّة عودة أو رجوع إلى تلك الأيام القديمة السعيدة. وإنّه لمن التبسيط أن نرى إلى هذا التغيّر التاريخى الكبير بوصفه ارتداداً عن النضال الطبقى أو تنكّراً للسياسات الطبقية من منظور نسوى - اشتراكى. فما من حقيقة سياسية أو اجتماعية بسيطة مما يجب تلقّنه، لأنّ ما من تمثيل موحّد للفاعلية السياسية، وما من تراتبية ثابتة للقيم والمفاعيل السياسية.

وما أحاول أن أبيّنه فى هذا المثال هو أهمية لحظة التغيير السياسى الهجينة. حيث تكمن قيمة التغيير هنا فى إعادة الإفصاح عن، أو ترجمة، عناصر ليست هذا (الطبقة العاملة الموحِّدة) ولا ذاك (السياسات الجنسية) بل شىء آخر إلى جانبهما، ينازع كلاً منهما حدوده ومناطقه. ذلك أنّ ثمّة تفاوضاً بين الجنس والطبقة، إذْ تواجه كلّ تشكيلة تلك الحدود المنزاحة والمتباينة الخاصة بتمثيل جماعتها ومواضع نطقها حيث تتواجه حدود القوة الاجتماعية وتقييداتها فى علاقة صراعية متوترة. وحين يُشار إلى أنّ على حزب العمال البريطانى أن يسعى وراء إقامة تحالف اشتراكى يضمّ القوى التقدمية المبعثرة هنا وهناك متوزعةً على سلسلة من القوى الطبقية، والثقافية، والمهنية - دون أن يكون ثّمة معنى موحّد لمصطلح الطبقة لذاتها - فإنّ ذلك النوع من الهجنة الذى حاولت أن أحدده يحظى بالاعتراف به كضرورة تاريخية. فنحن لا نحتاج إلى الإفصاح عن المبدأ السياسى (المتعلّق بالطبقة والأمّة) إفصاحًا قائمًا على التُّقى بقدر ما نحتاج إلى مبدأ التفاوض السياسى.

ويبدو أنّ هذه القضية النظرية تقع فى القلب من سجالات ستيوارت هال الداعية إلى بناء كتلة من القوة الهيمنية المضادة يمكن من خلالها لحزب اشتراكى أن يبنى أغلبيته، وجمهور ناخبيه، كما يمكن من خلالها لحزب العمال أن يحسّن صورته. فالعاطلون عن العمل، والعمال المهرة ونصف المهرة، والعمال المؤقتون، ذكوراً وإناثاً، والعمال ذوو الأجور الزهيدة، والسود، والطبقات الدنيا، هذه الدواليل على تشظى الإجماع الطبقى والثقافى تمثّل كلاً من التجربة التاريخية الخاصة بالتقسيمات الاجتماعية المعاصرة، وبنيةً من التغاير يمكن أن يُقَام عليها بديل نظرى وسياسى. ويرى هال أنّ الحاجة الملحة هى إلى بناء كتلة اجتماعية جديدة من مكوّنات مختلفة، عبر إنتاجِ شكلٍ من التعيين الرمزى للهوية يمكن أن يفضى إلى إرادة جمعية. فحزب

العمال، برغبته فى استعادة صورته التقليدية القائمة على نقابات العمال، البيضاء، الذكورية ـ ليس هيمنيًا بما فيه الكفاية، كما يقول هال. وهو محقّ فى قوله هذا، غير أنَّ ما يبقى دون جواب هو ما إذا كانت العقلانية والقصدية التى تدفع الإرادة الجمعية تتّسق مع لغة الصورة الرمزية والتعيين المتشظى للهوية مما يمثّل- بالنسبة لهال وبالنسبة لـ الهيمنة / الهيمنة المضادة-القضية السياسية الأساسية. فهل يمكن أبداً أن تكون ثمّة هيمنة بما فيه الكفاية، اللهم إلا بمعنى أن تنتخب لنا أغلبية الثلثين حكومةً اشتراكية؟

لقد تكشَّفتْ ضرورات التفاوض من خلال التدخّل فى سجال هال. وتكمن أهمية موقف هال فى اعترافه، اللافت بالنسبة لليسار البريطانى، بأنَّ المصالح المادية بحدّ ذاتها لا تنطوى بالضرورة على انتماء طبقى[٩]، على الرغم مِن تأثيرها بهذا الصدد. والحال، أنّ لهذا الاعتراف اثنين من المفاعيل المهمّة. فهو يمكّن هال من رؤية فاعلى التغيير الاجتماعى على أنّهم ذوات منقسمة، غير متمادية، أسيرة هويات ومصالح متضاربة. كما يدفعه أيضًا ـ وعلى المستوى التاريخى الخاص بمواطنين فى العهد التاتشرى ـ لأنْ يؤكّد أنَّ أشكال تعيين الهوية الانقسامية لا التضامنية هى القاعدة، مما يؤدى إلى ضروبٍ من عدم قابلية الحسم والإعضال فيما يخصّ الأحكام والقرارات السياسية. فما الذى تضعه امرأة عاملة فى المقام الأول؟ أية هوية من هويتيها هى التى تحدد خياراتها السياسية؟ تتوقف الإجابات عن هذه الأسئلة- بحسب هال- على التحديد الإيديولوجى للمصالح المادية، وهذه سيرورة من التعيين الرمزى للهوية تتحقق من خلال تقنية التخييل السياسية التى تُنْتِج فيما يتعلق بالهيمنة كتلةً اجتماعيةً يمينية أو يسارية. غير أنّ الأمر،كما أراه، لا يقتصر على كون الكتلة الاجتماعية متغايرة الخواص أو العناصر، بل يتعدّى ذلك إلى كون عمل الهيمنة ذاته سيرورةَ تكرارٍ وتباين. فهو يتوقف على إنتاج صور متباينة أو متناحرة تُنْتَج جنباً إلى جنب على الدوام وتكون فى تنافس واحدتها مع الأخرى. وهذه الطبيعة (الجنباً ـ إلى ـ جنب)، هذا الحضور الجزئى، هو ما يُسْبِغ معنىً (حرفياً تماماً) على سياسةٍ صراعية ما بوصفها صراعاً بين **تعييناتٍ مختلفة للهوية** وحرب مواقع. ولذا فإنّ ثمة إشكالية فى أن نحسب أنّ فعل الهيمنة يمكن أن يقتصر على كونه صورةً للإرادة الجمعية.

تقتضى الهيمنة تكراراً وتغايراً كيما تكون فعّالة، منتجةً لمواطنين مُسيَّسين: فالكتلة الاجتماعية - الرمزية (اللامتجانسة) تحتاج لأن تمثّل نفسها فى إرادة جمعية متضامنة - أى فى صورةٍ للمستقبل حديثة - إذا ما كان لأولئك المواطنين أن ينتجوا حكومةً تقدمية. وهذان الأمران قد يكونانٍ كلاهما ضروريين لكنهما لا ينبعان واحدهما من الآخر بمثل هذه السهولة، ذلك أنّ نمط التمثيل وزمنيته يختلفان فى كلّ حالة من الحالتين. أمّا إسهام التفاوض فيتمثّل فى أن يشفّ عن بينيّة هذا السجال الحاسم، وأنّه ليس متناقضاً داخلياً بل يقوم، على نحوٍ دالٍّ، وفى سيرورة نقاشه، بأداء ما تثيره الأحكامِ والقرارات وتعيين الهوية من مشاكل تترك بالغ الأثر على الفضاء السياسى حيث يُنْطَق بهذا السجال.

غير أنّ فعل التفاوض لا يزال بحاجة إلى الاستنطاق والمساءلة. فهل يمكن للذوات المنشطرة والحركاتِ الاجتماعية المتباينة– التى تُبدى أشكالاً متجاذبة ومنقسمة من تعيين الهوية– أن تُمَثَّل فى إرادةٍ جمعيةٍ تتصادى على نحوٍ واضحٍ ومميَّز مع ذلك الإرث المستنير الذى خلّفه غرامشى وتلك العقلانية التى وسمته (١٠)؟ كيف للغة الإرادة أن تستوعب تقلّبات تمثيلها، وبنائها عبر أغلبية رمزية حيث يعمد الذين لا يملكون إلى تعريف أنفسهم وتحديدها من موقع الذين يملكون؟ كيف لنا أن نبنى سياسةً قائمةً على مثل هذا الانزياح فى الوجدان أو مثل هذا التبلور الاستراتيجى (فوكو)*، حيث يكون التموقع السياسى قائمًا بصورةٍ متجاذبة على إبداء الاستيهامات** السياسية التى تتطلب مرورات متكررة عبر الحدود المتباينة بين كتلة رمزية **وأخرى**، وبين المواقع المتاحة لكلّ منهما؟ وإذا ما كان الحال على هذا النحو،

---

* ترد **الاستراتيجية** عند فوكو بثلاثة معانٍ، أولها يخص الوسائل المستخدمة لبلوغ غاية معينة، وثانيها الطريقة التى يتصرف بها أحد أطراف علاقة ما محاولاً التأثير على بقية الأطراف، وثالثها الأساليب المستخدمة فى مجابهة ما بغية حرمان الخصم من وسائله القتالية وإرغامه على الاستسلام، أى بمعنى الوسائل المعدة لإحراز النصر. وهذا المعنى الأخير هو الأساسى عند فوكو لأنه يجمع بين علاقات القوة أو السلطة واستراتيجية المجابهة.

** **الاستيهام أو الهوام** fantasyأو phantasyهو، فى التحليل النفسى، سيناريو خيالى يكون الشخص حاضراً فيه، حيث يصور بطريقة تتفاوت فى درجة تحويرها، وبفعل العمليات الدفاعية، تحقيق رغبة ما. وتكون هذه الرغبة لا واعية فى نهاية المطاف. ويظهر الاستيهام بوجوهٍ مختلفة، فقد يكون واعياً، أو حلم يقظة، وقد يكون لا واعياً، أو أصلياً.

فكيف لنا أن نثبّت الصورة المضادة التى تميّز هيمنةً اشتراكيةً بحيث تعكس الإرادة المنقسمة، والمواطنين المتشظّين؟ وإذا ما كانت سياسة الهيمنة **غير قابلة للتدليل**، بالمعنى الحرفيّ لهذه العبارة، دونما تمثيل كنائى لبنية تمفصلها الصراعية المتجاذبة، فكيف للإرادة الجمعية أن تستقرّ وتوحّد توجهها كفاعلية تمثيلية، كممثّل للشعب؟ كيف لنا أن نتفادى اختلاط الصور أو تداخلها، أو انشطار الشريط، أو الإخفاق فى مزامنة الصوت والصورة؟ لعلّنا بحاجة لأن نغيّر اللغة البصرية الخاصة بالصورة كيما نتحدث عن التعيّنات أو التمثيلات الاجتماعية والسياسية لشعب من الشعوب. ومن الجدير بالذكر أنّ لاكلاو وموفى قد التفتا إلى لغة النصّية والخطاب، إلى الـ diffèrance وكيفيات النطق، فى محاولةٍ لفهم بنية الهيمنة (١١). أمّا بول غيلروى فيشير أيضاً إلى نظرية باختين فى السرد حين يصف أداء الثقافات التعبيرية السوداء بأنها محاولة لتغيير العلاقة بين المؤدّى والجمهور فى طقوس **حوارية** تُكْسِب المشاهدين دور المشاركين فى سيروراتٍ جمعيّة تكون تطهيريةً فى بعض الأحيان وقد ترمز إلى جماعةٍ، لا بل إنها قد تخلق هذه الجماعة (١٢). (التشديد لى)

والحال أنّ هذه الضروب من التفاوض بين السياسة والنظرية تجعل من المستحيل النظر إلى موقع النظرية على أنّه ذلك السرد الفائق الذى يّدعى شكلاً كلّيًا من أشكال العمومية. كما لا يعود ممكناً أن ندّعى وجود مسافة أبستمولوجية مألوفة معينة بين **مكان وزمان** المثقف و**مكان وزمان** الناشط، كما يشير فانون حين يلاحظ أنه فى حين يتّخذ السياسيون من الأحداث الفعلية الراهنة ميداناً لعملهم، فإنّ رجال الثقافة يضعون نشاطهم فى إطار التاريخ (١٣). فهذه الثنائية الشائعة بين النظرية والسياسة، والتى تجد مرتكزها الأساسى فى نظرةٍ إلى المعرفة على أنها عمومية وكلّيانية وإلى الحياة السياسية على أنها تجربة، أو ذاتية، أو وعى زائف، هى على وجه الدقّة ما أحاول أن أمحوه. وهى ثنائية يصادق عليها سارتر نفسه حين يصف المثقف الملتزم بأنّه منظّر المعرفة العملية الذى يتمثّل معياره المحّدد بالعقلانية ويتمثّل مشروعه الأول بمقارعة لا عقلانية الإيديولوجيا(١٤)، فمن منظور التفاوض والترجمة، و**ضدّ** فانون وسارتر، ليس من الممكن أن يكون ثمة **انغلاق** خطابى نهائى للنظرية. فهى لا تصادر على السياسى، مع أنّ كسب المعارك على القوة/المعرفة أو خسارتها قد يؤثّر على ذلك تأثيراً شديداً. والنتيجة المنطقية لكلّ هذا هى أنّ لا وجود لفعلٍ أولٍ أو أخير فيما يتعلّق بالتغيير الاجتماعى (أو الاشتراكى) الثورى.

وإنى لآمل أن يكون واضحاً أنَّ هذا المحو للحدود التقليدية بين النظرية/ السياسة، وهذه المقاومة التى أبديها حيال انغلاق النظرى، سواء تمّت قراءتهما بصورةٍ سلبيةٍ على أنهما نوع من النخبوية أو بصورةٍ إيجابيةٍ على أنهما عقلانية راديكالية متجاوزة، لا يتوقفان على جودة أورداءة القناعة التى يحملها الفاعل الناشط أو الفاعل المحرِّض المثقف. فأنا معنىّ فى المقام الأول بالبناء المفاهيمى للمصطلحين ـ النظرى/ السياسى ـ الذى يترك أثره على سلسلة من الجدالات المتعلقة بمكان وزمان المثقف الملتزم.ولذا فقد دافعت عن علاقةٍ معينةٍ بالمعرفة أَحْسَبُ أنّها حاسمة فى بناء المعنى الخاص بنا لما يمكن أن يكون عليه موضوع النظرية فى فعل تحديد غاياتنا السياسية الخاصة.

(ب)

ما هو موضع الرهان أو سهم المصلحة فى تسمية النظرية النقدية بأنها غربية؟ من الواضح أنه الإشارة إلى قوةٍ مؤسساتية وتمركزٍ أوروبى إيديولوجى فالنظرية النقدية غالباً ماتتعالق مع نصوص من ضمن تقاليد الأنثروبولوجيا الكولونيالية وشروطها المألوفة إما لكى تضفى طابعًا كونيًا على معنى هذه النصوص مدرجةً إياها ضمن خطابها الثقافى والأكاديمى الخاص، أو لكى تشحذ نقدها الداخلى للدالول الغربى المتمركز على اللوغوس، أو للذات المثالية، أو لأوهام المجتمع المدنى وضلالاته. وهذه مناورة مألوفة فى المعرفة النظرية، إذ يكون عليهاـ وقد كشفت عن هوّة الاختلاف الثقافى ـ أن تُوْجِد وسيطاً للآخرية أو استعارة لهاكيما تحتوى مفاعيل هذا الاختلاف. فلكى تكون معرفة الاختلاف الثقافى فعّالة على المستوى المؤسساتى بوصفها فرعًا علمياً، فإن على هذه المعرفة أن تكون بحيث تصادر على **الآخر**؛ وبذا يغدو الاختلاف و الآخرية استيهام فضاء ثقافى معين أو يقين شكلٍ من المعرفة النظرية يفكّك الحدّ الأبستمولوجى للغرب.والأهمّ من ذلك، أنَّ موقع الاختلاف الثقافى يمكن أن يغدو مجرد شبحٍ لصراعٍ رهيب يخوضه فرع علمى ليس فيه لهذا الاختلاف فضاء أو قوّة. إنّ المستبدّ التركى عند مونتسكيو، واليابان عند بارت، والصين عند كريستيفا، وهنود النامبيكوارا عند ديريدا، ووثنيي الكاشيناوا عند ليوتار هم جزء من استراتيجية الاحتواء تلك حيث يظلّ النصّ **الآخر** إلى الأبد الأفق التفسيرى للاختلاف، دون أن يكون بأىّ

حالٍ من الأحوال ذلك الفاعلِ النشط الذى يُفْصِح. إنَّ الآخر ليُسْتَشْهَدُ به، ويُوْرَد، ويؤطَّر، ويلقى عليه الضوء، ويغلَّف فى استراتيجية اللقطة / اللقطة المعكوسة الخاصة بنوعٍ من التنوير المتسلسل. وإنَّ سرد الاختلاف وسياساته **الثقافية** ليغدو دائرة التأويل المغلقة. ويفقد **الآخر** قوة أن يدلّل، وينفى، ويطلق رغبته التاريخية، ويقيم خطابه المؤسساتى والمعارض. ومهما يكن محتوى الثقافةالأخرى «معروفاً» على نحوٍ دقيق لا خطأ فيه، ومهما يكن هذا المحتوى ممثَّلاً على نحوٍ مناهض للمركزية الإثنية، فإنَّ **موقعه** بوصفه انغلاق النظريات الكبرى، ومطالبته بأن يظلّ على الدوام ـ وبالمعنى التحليلى النفسى ـ موضوع المعرفة الجيد*، وجسد الاختلاف الطيّع، هو ما يعيد إنتاج ضربٍ من علاقة السيطرة وهو الاتّهام الأشدّ خطورة للقوى المؤسساتية التى تتّسم بها النظريةُ النقدية.

بيد أنَّ ثمّة تمييزاً تنبغى إقامته بين تاريخ النظرية النقدية المؤسساتى وقدرتها المفاهيمية على التغيّر والابتكار. فنقد ألتوسر البنية الزمنية للكّلية التعبيرية الهيغلية ـ الماركسية، على الرغم من محدودياته الوظيفية، إنّما يكشف عن إمكانية التفكير بعلاقات الإنتاج فى زمنٍ من التواريخ المتباينة. والموقع الذى يضع فيه لاكان دالّ الرغبة، عند تقاطع اللغة والقانون، إنما يسمح ببلْورة شكلٍ من التمثيل الاجتماعى يعى البنية المتجاذبة التى تتسم بها الذات والمجتمع. وأركيولوجيا** فوكو الخاصة

---

* **الموضوع الجيد** good object: مصطلح تحليلى نفسى أدخلته ميلانى كلاين (إلى جانب مصطلح الموضوع السيء) للدلالة على الموضوعات النزوية الأولى، سواء كانت جزئية أو كلية، كما تتبدى فى الحياة الاستيهامية. وصفتا الجيد والسيء لا تتأتيان من خصائص الموضوعات المشبعة أو المحبطة وحسب، وإنما تتأتى خاصةً من إسقاط نزوات الشخص اللبيدية أو العدوانية على هذه الموضوعات، ومن أشهر هذه الموضوعات التى تطلق عليها هذه الصفات الثدى، والرحم، والعضو الذكرى.. إلخ.

** **الأركيولوجيا**، أو الحفريات، هى فرع علمى يدرس الحضارات القديمة من حيث آثارها المادية والثقافية. لكن فوكو يستخدم هذا المصطلح بمضمون مغاير لوصف الممارسات الخطابية فى شكل انتظامها وظهورها أو لوصف الوثيقة أو الأرشيف أى الوجود المتراكم للخطابات. وتعتمد الأركيولوجيا على مفاهيم أربعة هى: مفهوم الحادث (الذى يتعارض مع الخلق والإبداع)، مفهوم السلسلة (الذى يتعارض مع الوحدة)؛ مفهوم الاطّراد (الذى يتعارض مع الأصالة)؛ مفهوم شرط الإمكان (الذى يتعارض مع الدلالة)، وإذاً، فإن الأركيولوجيا تتناول الانقطاع والانفصال ولا تهتم بالبدايات أو النهايات، وهى محاولة لإقامة تاريخ لما قاله البشر أو ما يدعوه فوكو **تاريخ الحاضر** يختلف عن التاريخ التقليدى. ومن المعروف أن فوكو قد رأى فى مرحلة معينة أن من الواجب إضافة التحليل الجينالوجى إلى التحليل الأركيولوجى للخطابات، حيث يضيف التحليل الجينالوجى إلى التحليل الأركيولوجى مسائل المعنى بالاستناد إلى مفهوم للقوة وإلى مفهوم للتاريخ لا يقوم على الوصف المحض للخطابات وإنما على إدراك وظائفها وأهدافها ومعانيها.

بظهور الإنسان الغربى الحديث بوصفه مشكلة تناهٍ، حيث لا يقبل الانفصال عن مشيمته، عن آخره، تدفع مزاعم العلوم الاجتماعية الخطّية التقدمية - وهى الخطابات الكبرى من حيث اصطباغها بالصبغة الإمبريالية - لأن تواجه محدودياتها التاريخانية. ومن الممكن أن نصرف النظر عن هذه السجالات وأنماط التحليل بوصفها شجارات داخلية حول السببية الهيغلية، أو التمثيل النفسى، أو النظرية السوسيولوجية. غير أنه من الممكن إخضاعها، بالمقابل، لترجمةٍ، أو تحويلٍ للقيمة بوصفها جزءاً من مساءلة مشروع الحداثة، كما هو الحال لدى ذلك التقليد الثورى العظيم الذى اختطه سى.ل.ر. جيمس، **ضدّ** تروتسكى أو فانون، **ضدّ** الظاهراتية والتحليل النفسى الوجودى. وكما هو الحال أيضاً لدى فانون، فى إشارته عام ١٩٥٢ إلى أنَّ قراءة **آخر** لاكان قراءة مغايرة قد تكون أشدّ أهمية بالنسبة للشرط الكولونيالى من القراءة الماركسيانية لديالكتيك السيد - العبد.

أمّا إنتاج مثل هذه الترجمة أو هذا التحويل فيكون ممكناً إذا ما فهمنا ذلك التوتر القائم ضمن النظرية النقدية بين احتوائها المؤسساتى وقدرتها على المراجعة وإعادة النظر. فما ذكرته آنفًا من إحالةٍ متواصلةٍ إلى أفق الثقافات الأخرى هى إحالة متجاذبة. فهذا الأفق موضع استشهاد وتنويه، غير أنّه أيضاً دالول على أنَّ مثل هذه النظرية النقدية لا تستطيع أن تحافظ إلى الأبد على موقعها فى الأكاديميا بوصفها حّد المثالية الغربية القاطع والمقابل فى آنٍ معًا. والمطلوب هو إلقاء الضوء على منطقة أخرى من الترجمة، على شهادةٍ أخرى ينطق بها السجال التحليلى، على انخراط مختلف فى سياسات السيطرة الثقافية والسياسات التى تدور حول هذه السيطرة. بل إنَّ ما يمكن أن يكون عليه هذا الموقع الآخر بالنسبة للنظرية ليتضح مزيداً من الوضوح إذا ما رأينا أنَّ كثيراً من الأفكار ما بعد البنيوية تقف فى تعارض مع إنسانوية التنوير وجمالياته. فهى ليست أقلّ من تفكيكٍ للحظة ما هو حديث، ولقيمه القانونية، وأذواقه الأدبية، وأوامره المطلقة الفلسفية والسياسية. أمّا الأمر الآخر، والأهم، فهو أنّ علينا أن نعيد تأرخة لحظة ظهور الدالول، أو مسألة الذات، أو البناء الخطابى للواقع الاجتماعى، وهذه قلّة قليلة وحسب من الموضوعات الشائعة فى النظرية المعاصرة. وهذا ما لا يمكن أن يحصل إلا إذا أعدنا وضع الحاجات المرجعية والمؤسساتية التى يحتاجها مثل هذا العمل النظرى فى حقل الاختلاف الثقافى، لا **التنوّع الثقافى**.

يمكن أن نجد إعادة التوجيه هذه فى النصوص التاريخية الخاصة باللحظة الكولونيالية فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. ذلك أنَّ الوقت الذى ظهرت فيه مسألة الاختلاف الثقافى فى النصّ الكولونيالى هو الوقت ذاته الذى كانت فيه خطابات المدنيّة تحدّد اللحظة المزدوجة الخاصة بظهور الحداثة الغربية. ولذا فإنَّ الجينالوجيا السياسية والنظرية للحداثة لا تكمن فى أصول **فكرة** المدنية وحدها، وإنما تكمنِ أيضًا فى هذا التاريخ الخاص باللحظة الكولونيالية. حيث نجده فى مقاومة المستعمرين لـ **كلمة الربّ ومسيحية الإنسان** واللغة الإنكليزية. كما تبيّن التحولات والترجمات التى اعترت التراثات الأصلية فى معارضتها السلطة الكولونيالية كيف أنَّ رغبة الدالّ، أو عدم تعيين التناص وانفلاته، يمكن أن ينخرطا انخراطاً عميقاً فى الكفاح ما بعد الكولونيالي ضد علاقات القوة والمعرفة المسيطرة. ففى الكلمات التالية التى يطلقها السيد المبشِّر، نسمع على نحوٍ واضحٍ تماماً أصوات المعارضة التى تطلقها ثقافة مقاومة، لكننا نسمع أيضاً سيرورة التحول الثقافى المتقلّبة المهدّدة. لننظر فى هذا المقطع من كتاب أ.دفْ الشهير **الهند والإرساليات الهندية:**

> تعال إلى مذهب من المذاهب التى تعتقد أنها مخصوصة بالوحى، وقلْ للناس إنَّ عليهم أن يتجددوا أو يولدوا من جديد، وإلاّ فلن يكون بمقدورهم أبداً أن يروا الله. عندئذ سرعان ما يمكن أن تجدهم ينفضّون عنك قائلين: أوه، ما من جديد أو غريب فى هذا؛ إنّه ما تقوله لنا **الشاسترا** التى لدينا، نحن نعرف ونؤمن أنَّ علينا أن نولد من جديد، إنَّ قَدَرَنا أن نكون كذلك. ولكن ما الذى يعنونه بهذه العبارة؟ إنهم يريدون بها أنَّ عليهم أن يولدوا مرّةً بعد مرّة، بهيئةٍ ما مختلفة، تبعاً لعقيدتهم فى التقّمص أو الولادة المتكررة. ولكى تتجنّب الظهور بمظهر من يشجّع مثل هذا المذهب السخيف والضّار، فإنَّ عليك أن تغيّر لغتك، وتقول لهم إنّه لا بدّ من وجود ولادة ثانية، وإن عليهم أن يولدوا مرتين. وعندها، كثيراً ما يحصل أن تكون هذه العبارات، وكلّ العبارات المشابهة، مستهلكة.

فأبناء البراهمان يخضعون لطقوسٍ شعائرية متنوعة لتطهيرهم وتعْديتهم، قبل أن يبلغوا حالة البراهمان الكاملة. وآخر هذه الطقوس هو تقلّد الواحد منهم الخيط المقدّس، الذى يتلوه الاطلاع على **الغاياترى**، أو الآيات الأشدّ قداسة فى **الفيدا**. وهذه الشعيرة تمثّل ولادتهم الثانية، دينياً ومجازياً، فيغدو لقبهم المميّز والخاص منذئذ هو لقب من ولدوا مرتين، أو تجددوا. **ولذا فإنّ أمر لغتك المحسّنة قد يقتصر على نقل انطباع بأنّ على الجميع أن يصبحوا براهمان كاملين، كيما يكون بمقدورهم أن «يروا الله»** (١٥). (التشديد لى)

إنّ ما يقف فى مواجهة أسس اليقين الإنجيلى أو البروتستانتى ليس مجرد التأكيد على تراث ثقافى مقابل ومناوئ. فسيرورة الترجمة هى الكشف عن موقع ثقافى وسياسى آخر مشاكس يقوم فى قلب التمثيل الكولونيالى. ذلك أنّ كلمة السلطة الإلهية تصْدع صدعًا عميقًا من جرّاء التأكيد على الدالول الأصلى أو المحلى، وفى ممارسة السيطرة ذاتها تغدو لغة السيد هجينةً، ليست هذا ولا ذاك. فالذات المستعمرة القلّب - نصف المذعنة، ونصف المعارضة، وغير الجديرة بالثقة على الدوام - تخلق مشكلةً من الاختلاف الثقافى عويصةً تنزُلها بتوجّه السلطة الثقافية الكولونيالية ذاته. ومن هذا أنّ «العقيدة الهندوسية الخبيثة» ـ كما أطلق عليها المبشّرون فى أوائل القرن التاسع عشر ـ ولّدت قدراً هائلاً من الاستدلالات والمغازى لدى مؤسسات الهداية المسيحية. فقد تمّ تحدّى سلطة **الكتاب المقدّس** المدوّنة ومعها أيضاً تلك الفكرة ما بعد التنويرية الخاصة بـ بدهيّة المسيحية وأسبقيتها التاريخية، مما كان يحظى بأهمية كبرى لدى الكولونيالية الإنجيلية. ولذا لم يعد من الممكن الثقة بأنّ **الكلمة** يمكن أن تحمل الحقيقة حين يكتبها أو يتلفّظ بها المبشّر الأوروبى فى العالم الكولونيالى. وهذا ما استوجب إيجاد متعلمين محليين، ممن جلبوا معهم تجاذباتهم وتناقضاتهم الثقافية والسياسية، وغالباً ما كانوا يرزحون تحت ضغط شديد من عوائلهم وجماعاتهم.

وكما سبق أن قلت، فإنّ إعادة النظر هذه فى تاريخ النظرية النقدية ترتكز على فكرة الاختلاف الثقافى، وليس التنوّع الثقافى. فهذا الأخير موضوع أبستمولوجى - الثقافة بوصفها موضوعًا للمعرفة التجريبية - فى حين أنّ الاختلاف الثقافى هو

سيرورة **نطق** الثقافة بوصفها «**قابلة** للمعرفة»، ومرجعية موثوقة، ومؤهّلة لبناء أنظمة التعيين الثقافى للهوية. وإذا ما كان التنوّع الثقافى مقولة من مقولات علم الأخلاق المقارن، أو علم الجمال المقارن، أو الإثنولوجيا المقارنة، فإنّ الاختلاف الثقافى هو سيرورة تدليل تتباين عبرها **أقوال الثقافة** أو **الأقوال عن الثقافة**، وتتمايز، وتقرّ إنتاج حقول من المقدرة والاستطاعة، والمرجعية، وقابلية التطبيق. والتنوّع الثقافى هو معرفة محتويات وعادات ثقافية متعينة مسبقًا، حبيس الإطار الزمنى للنسبية مما يدفعه لأن يولّد أفكاراً ليبرالية عن التعددية الثقافية، أو التبادل الثقافى أو ثقافة الإنسانية. وهو أيضًا تمثيل بلاغة راديكالية عن انعزال ثقافات كلّية الطابع مكتملة بذاتها تعيش دون أن تتلطّخ بتناص مواقعها التاريخية، آمنة مطمئنة فى طوباوية ذاكرة أسطورية خاصة بهوية جمعيّة فريدة. بل إنّ التنوّع الثقافى يمكن أن يظهر كمنظومة من الإفصاح عن الدواليل الثقافية وتبادلها حتى فى بعض التفسيرات البنيوية الباكرة للأنثروبولوجيا.

أمّا ما أريد أن ألفت إليه الانتباه من خلال مفهوم الاختلاف الثقافى فهو ذلك الأساس المشترك والمنطقة الضائعة فى الجدالات النقدية المعاصرة. فهى تدرك جميعاً أنّ مشكلة التفاعل الثقافى لا تظهر إلا عند الحدود الدالّة للثقافات، حيث (تساء) قراءة* المعانى والقيم وتستعمل الدوانيل لغير الغرض المخصصة له. فالثقافة لا تبرز كمشكلة، أو كإشكالية، إلاّ حيث يكون ثمّة ضياع للمعنى فى تنازع الحياة اليومية وتمفصلها، بين الطبقات، والأجناس، والأعراق، والأمم. ومع هذا فإنّ حدّ الثقافة أو نصّها الحدّى نادراًما يُنظّر خارج جدالات أخلاقية حسنة النيّة تخاض ضدّ هذا التحيّز أو تلك الصورة النمطية، أو خارج التأكيد العام على عنصرية فردية أو مؤسساتية، الأمر الذى يقتصر على وصف نتيجة المشكلة وليس بنيتها. وبذا يتمّ التنصّل من التفكير فى حدّ الثقافة كمشكلة تتعلق بالنطق بالاختلاف الثقافى.

---

* من المألوف عند بابا، شأن سواه من كتّاب ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة، أن يُدخل على كلمة ما سابقة أو لاحقة يضعها بين قوسين بحيث يغدو المجموع حاملاً لدلالتين فى آن معًا. ففى كل مرة ترد فيها بين قوسين مفردة قابلة للدخول نحوياً ودلالياً فى نسيج الكلمة، فهذا يعنى إمكانية قراءتين اثنتين، الأولى بقراءة الكلمة بدون ما بين القوسين، والثانية بأخذ ما بين القوسين بعين الاعتبار. مثال ذلك ما يفعله بابا هنا بكلمة reading (قراءة) التى يدخل عليها السابقة mis بين قوسين فنكون أمام (mis) reading (إساءة القراءة).

ومفهوم الاختلاف الثقافي يركّز على مشكلة تجاذب السلطة الثقافية: محاولتها السيطرة باسم تفوق ثقافى لا يُنْتِج هو ذاته إلاّ فى لحظة التباين. غير أنّ سلطة الثقافة ذاتها ـ بوصفها معرفة الحقيقة المرجعيةـ هى ما يضعه مفهوم **النطق** ولحظته موضع نقاش. فسيرورة النطق تُدْخِل انشطاراً فى الحاضر الأدائى للتعيّن الثقافى، انشطاراً بين الحاجة الثقافوية التقليدية إلى نموذج، أو تراث، أو جماعة، أو منظومة مرجعية مستقرة، والنفى الضرورى لليقين لدى الإفصاح عن حاجاتٍ ومعانٍ واستراتيجيات ثقافية جديدة فى الحاضر السياسى، بوصفه ممارسةً للسيطرة، أو مقاومة. فالصراع غالبًا ما يكون بين الزمن الغائى التاريخانى أو الأسطورى وسرد التقليدية ـ سواء لدى اليمين أو اليسارـ من جهة أولى وبين الزمن المتحوّل والمنزاح تاريخيًا والذى يسِم الإفصاح عن سياسات التفاوض التاريخية التى سبق أن أشرت إليها. فزمن التحرّرـ كما ينبّه فانون بقوة ـ هو زمن الارتياب الثقافى، والأهمّ من ذلك بعد، أنه زمن اللاحسم من حيث التدليل أو التمثيل:

> غير أنّ (المثقفين المحليين) ينسون أنّ أشكال الفكر، وأنواع الغذاء، والتقنيات الحديثة فى الإعلام، واللغة والملبس، قد أعادت بصورةٍ ديالكتيكية تنظيم مدارك الشعب وأنّ **المبادئ الثابتة (فى الفن القومى)** التى كانت بمثابة السياج الحارس فى الحقبة الاستعمارية تخضع الآن لتغيراتٍ جذرية شديدة....علينا أن ننضمّ إلى الشعب فى تلك الحركة المتقلّبة التى راح **للتوّ** يسبغ شكلاً عليها... والتى ستشكّل إشارةً لوضع كلّ شيء موضعِ المساءلة... علينا أن ننتقل إلى ذلك الموضع من **عدم الاستقرار الخفىّ** حيث يقطن الشعب (١٦). (التشديد لى)

يخلقُ النطقُ بالاختلاف الثقافى مشكلةً فى القسمة الثنائية بين الماضى والحاضر، والتراث والحداثة، وذلك على مستوى التمثيل الثقافى وتوجّهه المرجعِىِ الموثوق. وتتعلّق هذه المشكلة بالكيفية التى يتكرر بها شيءٌ ما ويعاد تموقعه ويترْجم، لدى

التدليل على الحاضر، باسم التراث، وبهيئةِ ماضٍ ليس بالضرورة دالولاً صادقًا على ذاكرةٍ تاريخية بقدر ما هو استراتيجية تمثيلِ سلطةٍ بتوسّل مكر القديم. وهذا التكرار ينفى إحساسنا بوجود أصل للصراع، ويقوّض إحساسنا بما تتمتّع به الرموز والأيقونات الثقافية من مفاعيل مفضيةٍ إلى التجانس، إذْ يُسائِل سلطةَ التركيبةِ الثقافيةِ بوجهٍ عام.

وما يقتضيه هذا هو أن نعيد التفكير بنظرتنا إلى هوية الثقافة. وهنا يمكن للمقطع الذى أوردناه لفانون - مع شيء من إعادة التأويل - أن يكون مفيداً. فما الذى ينطوى عليه تقريب فانون بين المبادئ القومية الثابتة ونظرته إلى الثقافة - بوصفها - كفاحاً - سياسيًا، والتى يصفها على نحوٍ ملغز وجميل بأنّها ذلك الموضع من عدم الاستقرار الخفىّ حيث يقطن الشعب؟ إنّ العون الذى تقدمه هذه الأفكار لا يقتصر على شرح طبيعة الكفاح الكولونيالى وحسب، فهى تشير أيضًا إلى نقدٍ ممكنٍ يطول وحدة الثقافات أو كلّيتها، خاصةً تلك التى عرفت تواريخ مديدة وطغيانية من السيطرة والازدراء. فالثقافات ليست أحادية أو موحّدةٍ فى حدّ ذاتها، ولا هى ثنوية فى علاقة **الذات والآخر**. وذلك ليس بسبب عقار إنسانوى نتجّرعه فيكفل أن ننتمى جميعًا إلى ثقافة الجنس البشرى الإنسانية التى تتخطّى الثقافات الفردية، ولا بسبب نسبية أخلاقية ترى أنّ بمقدورنا الثقافى أن نتكلّم ونحكم على آخرين شريطة أن نضع أنفسنا مكانهم فى نوعٍ من نسبية المسافة أو البعد التى أسهب برنارد وليامز فى الكتابة عنها (١٧).

إنّ ما يجعل نصًا ثقافيًا أو نظامًا للمعنى عاجزاً عن الاكتفاء بذاته هو أنّ فعل النطق الثقافى - مكان **التلفّظ** - يخترقه différanceالكتابة .وهذا لا يتعلّق بما يمكن أن يصفه الأنثروبولوجيون بأنه مواقف متنوعة من الأنظمة الرمزية ضمن الثقافات المختلفة بقدر ما يتعلّق ببنية التمثيل الرمزى ذاته، أى أنه لا يتعلّق بمحتوى الرمز أو وظيفته الاجتماعية، بل ببنية الترميز. فهذا الاختلاف فى سيرورة اللغة هو الحاسم فى إنتاج المعنى وهو ما يضمن، فى الوقت ذاته، ألاّ يكون المعنى بأى حال من الأحوال مجرد معنى محاكاتى وشفاف.

ولقد أُضفْى الطابع الدرامى على الاختلاف اللغوى الذى يترك أثره على كلّ أداءٍ ثقافى من خلال ذلك الوصف السيميائى الشائع الذى يتناول التفارق بين ذاتِ قضيةٍ

أو طَرْحٍ ما(ènoncè) وذات النطق*، التي لا تُمثَّل في القول ولكنها الاعتراف برسوخه وتوجّهه الخطابين، بموقعيته الثقافية، وإحالته إلى زمن حاضر وفضاء خاص. ففعل التأويل ليس بأي حال من الأحوال مجرد فعل اتصال بين **الأنا والأنت** مُشار إليه في القول. وإنتاج المعنى يتطلب حراك هذين المكانين في المرور عبر **فضاء ثالث**، يمثّل كلاً من الشروط العامة للّغة والدلالة الخاصة التي ينطوي عليها التلفّظ، وذلك في استراتيجية أدائية ومؤسساتية لا يمكنه بذاته أن يعيها. وما تُدْخله هذه العلاقة اللاواعية هو ضرْب من التجاذب في فعل التأويل. ذلك أنّ أنا القضية الذي يأخذ شكل الضمير في اللغة لا يمكن أن يكون بحيث يخاطب ـ بكلماته الخاصة ـ ذات النطق، لأنّ هذه الأخيرة ليست مشخَّصة، بل تظلّ علاقة مكانية ضمن ترسيمات الخطاب واستراتيجياته. وبذا يكون معنى التلفّظ لا هذا ولا ذاك بالمعنى الحرفي لهذه العبارة. بل إنّ هذا التجاذب يزداد إلحاحًا وشدّة حين ندرك أنه ما من سبيل لأن يكشف محتوى القضية عن بنية موقعيته، وأنه ما من سبيل لأن يُستَنْتَج السياق من المحتوى بالمحاكاة.

وما أودّ الإلحاح عليه بشكل خاص في العلاقة التي تربط انشطار النطق بالتحليل الثقافي هو البعد الزمني لهذا الانشطار. فانشطار ذات النطق يدكّ منطق التزامن والتطور الذي يعمل تقليديًا على إقرار ذات المعرفة الثقافية. وغالباً ما يُؤْخذ كمسلمة في الطرح المادي والمثالي أنّ قيمة الثقافة كموضوع للدراسة، وقيمة أيّ نشاط تحليلي يعتبر ثقافياً، إنما تكمن في القدرة على إنتاج نوع من الوحدة التي تتعدّى المرجعيات وتقبل التعميم تدلّ على تقدم وتطور الأفكار ـ في ـ الزمن، فضلاً عن إنتاج تأمّل ذاتي نقدي في أسس هذه الأفكار أو محدداتها. ولا يهمّنا أن نتتبع تفاصيل هذا السجال هنا، اللهم إلا لكي نبيّن ـ من خلال كتاب مارشال سالينز **الثقافة والعقل العملي** ـ مشروعية

---

* في التفريق بين **ذات النطق وذات المنطوق**، تشير النظرية الألسنية إلى أن كلمة أنا في القول أنا أقرأ هي ذات المنطوق التي تمثل إشارة مرجعية راسخة ومفهومة مباشرة، أما الأنا التي تقول هذا القول فهي ذات النطق، الذات التي تقوم بفعل الكلام عملياً. وهذه ذات لا يمكنها أبداً أن تمثل ذاتها على نحوٍ كاملٍ فيما يقال. فليس ثمة دالول يلخص كينونة المرء الكاملة وإنما يدل المرء على نفسه من خلال ضمير يقوم مقام الذات المتملصة أبداً. وهذا يكافئ القول إن المرء لا يستطيع أن يعني و (يكون في الوقت ذاته. ولكي يؤكد لاكان على ذلك أعاد بجرأة كتابة كوجيتو ديكارت أنا أفكر، إذاً أنا موجود على النحو: أنا لا أكون حيث أفكر، وأنا أفكر حيث لا أكون.

تشخيصى العام لما ينتظره الغرب من الثقافة بوصفها ممارسة منضبطة للكتابة. وسوف أُورد مقطعاً لسالينز يحاول أن يعرّف فيه اختلاف الثقافة البرجوازية الغربية:

> لا علاقة لنا بالسيطرة الوظيفية بل بالسيطرة البنيوية، ببنى **التكامل** الرمزى المختلفة. وتتساوق مع هذا الاختلاف الفاقع فى القصد أو الغرض ضروب من الاختلاف فى الأداء الرمزى: بين **شيفرة مفتوحة**، ممتدة، تستجيب بالتغيّر والتبدّل المتواصلين لأحداث أطلقتها هى ذاتها، وبين شيفرة **سكونية** تبدو كأنها لا تعرف أية أحداث، بل تصوراتها المسبقة وحسب. فالتمايز الفاقع هو بين مجتمعات حارّة وأخرى «باردة»، بين التطور والتخلف، بين مجتمعات ذات تاريخ وأخرى لا تاريخ لها؛ ولذا بين مجتمعات كبيرة وأخرى صغيرة، مجتمعات متوسّعة وأخرى مكتفية بذاتها، مجتمعات مستعمِرة وأخرى مستعمَرة(١٨).

غير أنّ تدخّل الفضاء **الثالث الخاص** بالنطق، ذلك الفضاء الذى يجعل بنية المعنى والمرجع سيرورةً متجاذبة، يدكّ مرآة التمثيل هذه حيث تتكشّف المعرفة الثقافية فى العادة على أنها شيفرة متكاملة، ومفتوحة، ومتوسّعة. فمثل هذا التدخّل يتحدّى على النحو الملائم تماماً إحساسنا بالهوية التاريخية للثقافة بوصفها قوةً تدْخِل التجانس، والوحدة، ويؤصّلها **الماضى** الأصلى، الذى يحْفَظ حيًا فى التراث القومى للشعب. وبعبارة أخرى، فإنّ زمنية النطق الهدّامة تزيح سرد الأمة الغربية الذى يصفه بندركت أندرسون على نحوٍ بالغ التبصّر بأنّه مكتوب فى زمنٍ متسلسلٍ، متجانس(١٩).

حين نفهم أنّ جميع الأقوال والمنظومات الثقافية مبنيّة فى هذا الفضاء المتناقض والمتجاذب من النطق، حينها فقط نفهم لماذا يتعذّر الدفاع عن المزاعم التراتبية الخاصة بأصالة الثقافات أو نقائها الموروث، حتى قبل أن نلجأ إلى أمثلة تاريخية تجريبية تبيّن هجنة هذه الثقافات. ورؤية فانون للتغيير الثقافى والسياسى الثورى على أنّه حركة متقلّبة من عدم الاستقرار الخفىّ، لا يمكن الإفصاح عنها **كممارسة** ثقافية

دون اعترافٍ بهذا الفضاء غير المتعيّن الذى تقيم فيه ذوات النطق، فـ «**الفضاء الثالث**»، على الرغم من كونه غير قابل للتمثيل بحدّ ذاته، هو الذى يشكّل شروط النطق الخطابية التى تضمن ألاّ يكون لمعنى الثقافة ورموزها أية وحدة أصلية أو ثبات أصلى، وهو الذى يضمن أنَّ الدواليل ذاتها يمكن تملّكها، وترجمتها، وإعادة تأريخها وقراءتها من جديد.

وتمكّننا استعارة فانون المثيرة - حين يُعَاد تأويلها بما يخصّ نظريةً فى التدليل الثقافى - من أن نرى لا ضرورة النظرية وحسب، وإنما أيضاً تلك التصورات الضيقة والمحدودة الخاصة بالهوية الثقافية والتى نرهق بها رؤيتنا للتغيير السياسى. فعند فانون، أنَّ الشعب المتحرر الذى يُطْلِق حالةً من عدم الاستقرار الخصب والمنتج فى التغيير الثورى، يحمل هو نفسه هويةً هجينة. فهو أسير الزمن اللامتواصل الذى هو زمن الترجمة والتفاوض، بالمعنى الذى أحاول فيه أن أعيد صياغة هاتين الكلمتين. ففى لحظة الكفاح التحررى، يدكّ الشعب الجزائرى ما فى التراث القومى من ضروب التواصل والثبات التى شكّلت سياجًا حارسًا فى مواجهة العبء الثقافى الكولونيالى الثقيل. فهو الآن حرٌّ فى أن يفاوض ويترجم هويته الثقافية فى زمنية الاختلاف الثقافى التناصية المتفاصلة. أمّا المثقف المحلى الذى يطابق بين الشعب والثقافة القومية الحقّة فسوف يخيب أمله. ذلك أنّ الشعب هو الآن ذلك المبدأ ذاته من إعادة التنظيم الديالكتيكية فى بناء ثقافته من النصّ القومى مُتَرْجَماً إلى أشكال غربية حديثة من تكنولوجيا الإعلام، واللغة، والملبس. فالموقع السياسى والتاريخى المتغيّر للنطق يغيّر معانى الميراث الكولونيالى ويحوّلها إلى دواليل تحررية لشعب المستقبل الحرّ.

> ما زلتُ أشدّد على نوع الفراغ والريبة يلازمان كلّ استيعاب أو تمثّل للمتناقضات. وأنا أشدّد على ذلك كيما أبيّن ما يبدو لى بمثابة مطابقة أسطورية استيهامية بين العناصر.... ولذا فإنّه إذا ما كان من الواجب إضفاء أى معنى واقعى على التغير المادى فإنَّ ذلك لا يمكن أن يتمّ إلا بقبول فراغ حاصل فى الآن ذاته والتصميم على النزول فى ذلك الفراغ حيث يمكن للمرء أن يدخل فى

> مواجهةٍ مع شبح التوسّل الذى تغدو حرية مساهمته فى منطقةٍ وفى برّيةٍ غريبتين ضرورةً لعقل المرء وخلاصه[٢٠].

يكشف هذا التأمّل من طرف الكاتب الغويّانى العظيم ولسون هاريس فى فراغ الريبة القائم فى نصّية التاريخ الكولونيالى ذلك البعد الثقافى والتاريخى فى **الفضاء الثالث** للنطق والذى جعلت منه الشرط المسبق للإفصاح عن الاختلاف الثقافى. فهاريس ينظر إلى هذا البعد على أنّه يرافق استيعاب المتناقضات ويخلق تلك الحالة من عدم الاستقرار الخفىّ التى تنذر بتغيرات ثقافية كبيرة. وإنّه لذو دلالة أنّ القدرات المنتجة لهذا **الفضاء الثالث** لها مصدر كولونيالى أو ما بعدِ كولونيالى. ذلك أنّ التصميم على النزول فى تلك المنطقة الغريبة - حيث مضيتُ بكم - قد يكشف أنّ المعرفة النظرية بفضاء النطق المنشطر قد تفتح الطريق أمام إقامة المفاهيم الخاصة بثقافة عالمية*، ليست قائمةً على غرائبية التعددية الثقافية أو تنوّع الثقافات، بل على نقش **هجنة** الثقافة والإفصاح عنها. وحتى ذلك الحين، فإنّ علينا أن نتذكّر أنّ البين - الحدّ القاطع للترجمة والتفاوض، الفضاء **البينىّ** - هو الذى يحمل عبء معنى الثقافة. وهو الذى يمكّن من البدء بتصوّر تواريخ الشعب القومية، المناهضة للقومية. وباستكشاف هذا **الفضاء الثالث**، فإننا يمكن أن نتفادى سياسات الاستقطاب ونبرز على أننا آخرو ذواتنا.

---

* الكلمة التى يستخدمها بابا هنا هى international مشدّداً على inter بما يفيد إبراز الخلالية والبينية.

هوامش الفصل الأول:

١- ثمة مثال على هذا الأسلوب من السجال فى:

C. Taylor, "Eurocentrics vs new thought at Edinburgh" , Framework. 34 (1987).

انظر خاصة الهامش الأول (ص١٤٨) حيث يشرح المعني الذى يستخدم به كلمة لصوصية إذْ يقصد بها التشويه المتعمد للحقائق الأفريقية بحيث تلائم الأهواء الغربية.

٢- G.C. Spivak, In Other Worlds (London: Methuen, 1987), PP. 166-7.

٣- See T.H. Gabriel, "Teaching third world cinema", and Juliana Burton, "The Politics of aesthetic distance - s?o Bernardo", both in Screen, vol. 24, No.2 (March - April 1983), and A. Rajadhyaksha, "Neo -traditionalism: film as popular art in India" Framework, 32/33 (1986).

٤- S. Hall, "Blue election, election blues", Marxism Today (july 1987), PP. 30 - 5.

٥- M. Foucault , The Archaeology of Knowledge (London: Tavistock, 1972) PP.102- 5.

٦- J.S. Mill "On Liberty" in Utilitarianism, Liberty, Representative Government (London: Dent and Sons, 1972) PP. 93 - 4.

٧- For a significant elaboration of a similar argument see E. Laclau and C. Mouffe, Hegmony and Socialist Strategy (London: Verso, 1985), ch.3.

٨- من أجل التأسيس الفلسفى لبعض المفاهيم التى أقترحها هنا، يمكن للقارئ أن يعود إلى:

R. Gasché, The Tain of the Mirror (Cambridge, Mass.: Harvard Universty Press, 1986) especially ch.6:

ليس لآخرية المغايرة غير المشروطة نقاء المبادئ. وهى تُعنَى بذلك التلوث الذى لا يمكن اختزاله مما تتسم به المبادئ، وبالاختلاف الذى يقسمها هى ذاتها ضد ذاتها. ولذا فإن هذه المغايرة هى مغايرة ملوثة. ولكنها مغايرة ملوثة أيضاً لأن وسط الآخرية هو أيضاً بيئة خليط - أكثر من حالة النفى أو أقل منها - وذلك على وجه الدقة لأنّ ما هو نافٍ لم يعد يسيطر على هذا الوسط أو يتحكم به.

٩- Hal, "Blue election" P.33.

١٠- أدين بهذه النقطة لمارتن توم.

١١- Laclau and Mouffe, Hegmony and Socialist Strategy , ch.3.

١٢- P.Gilroy, There Ain't No Black in Union Jack (London: Hutchinson, 1987), P.214.

١٣- F. Fanon, The Wretched of the Earth (Harmondsworth: Penguin,1967,[1961]). P.168

١٤- J.-P. Sartre, Politics and Literature (London: Calder and Boyars, 1973, [1948]) P.16-17

١٥- Rev. A. Duff, India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism etc. (Edinburgh: John Johnstone, 1839; London: John Hunter, 1839), P.560.

١٦- Fanon, Wretched of the Earth, PP. 182 - 3.

١٧- B. Williams, Ethics and the Limits of Philosophy (London: Fontana, 1985), ch.9.

١٨- M. Sahlins, Culture and Practical Reason (Chicago: Chicago University Press, 1976), p.211.

١٩- B. Anderson, Imagind Communities (London: Verso, 1983), ch.2.

٢٠- W. Harris, Tradition, the Writer and Society (London: New Beacon, 1973), PP.60-3.

استنطاق الهوية

فرانز فانون والامتياز ما بعد الكولونيالى

(أ)

أنْ تقرأ فانون يعنى أن تختبر الإحساس بانقسامٍ ينبئ بـ - ويشقّ - ظهور فكرٍ راديكالى حقّاً من ذلك النوع الذى لا يبزغ دون أن يبعث ضرباً من الغموض الملتبس. ففانون وكيل الحقيقة المنتهكة والمتحوّلة. وإذا ما كان يتوق إلى تغيير **الإنسان والمجتمع** تغييراً كلّيًا، إلاّ أنّ فعالية كلامه تكون على أشدّها حين يتكلّم من فُرْجات التغيير التاريخى البينيّة أو الخلالية الملتبسة: من منطقة التجاذب بين العرق والجنس، انطلاقاً من التناقض غير المحلول بين الثقافة والطبقة، من قرارة الصراع بين التمثيل النفسى والواقع الاجتماعى. أمّا صوته فيكون أوضح ما يكون فى ذلك الانحراف الهدّام الذى يعترى مصطلحًا مألوفاً، وفى ذلك الصمت الذى يُحْدِثه القَطْع المفاجئ: **الزنجى ليس كذلك. شأنه شأن الأبيض**(١). (التشديد لى) . فالانقسام الأخرق الذى يقطع خطّ تفكير فانون يُبْقِى متّقداً ذلك الإحساس الدرامى والملغز بالتغيير. ذلك أنّ اصطفاف الذوات الكولونيالية المألوف: **أسود/ أبيض، ذات/ آخر**- يضطرب بتلك الوقفة الوجيزة كما تتبدد الأسس التقليدية التى تقوم عليها الهوية العرقية، كلما تبيّن أنها ترتكز على أساطير الزنوجة أو أساطير التفوق الثقافى الأبيض النرجسية. وهذا الضغط الملموس الذى يمارسه الانقسام والانزياح هو ما يدفع كتابة فانون إلى حافة الأشياء، إلى حدّها القاطع الذى لا يُبدى أىَّ وميضٍ وإنّما يكشف عن انحدارٍ عارٍ تماماً حيث يمكن لانقلابٍ أصيل أن يولد (٢).

لقد كانت المصحّة النفسية في بليدا ـ جونفييه واحدة من تلك الأماكن حيث اكتشف فانون ـ في عالم الجزائر الفرنسية المنقسم، استحالة مهمته كطبيب نفساني كولونيالي:

> ولما كان الطب النفسي تلك التقنية الطبية التي تهدف إلى تمكين الإنسان من أن يكفّ عن كونه غريبًا عن بيئته، فقد أخذت على عاتقي أن أُثْبت أنَّ العربي- المغترب على الدوام في بلده- يعيش في حالة من اختلال الإنّية* المطلق.... فالبنية الاجتماعية القائمة في الجزائر تقف في وجه أيّة محاولة لأن يسند المرء ظهره إلى حيث ينتمي (٣).

إنَّ شدّة هذا الاغتراب الكولونيالي الذي ينزل بالشخص ـ هذا الإنهاء لـ «فكرة الفرد» ـ تولّد إلحاحًا قلقًا في بحث فانون عن شكل مفاهيمي يلائم ما تنطوي عليه العلاقة الكولونيالية من تناحر اجتماعي. فأعمال فانون في جملتها تنشطر بين ديالكتيك هيغلي ـ ماركسي، وتأكيد ظاهراتي على الذات والآخر، وتحليل نفساني لما يعتري اللاوعي من تجاذب. فهو في بحثه اليائس والمضني عن ديالكتيك للخلاص، يستكشف حدّ صيغ الفكر هذه ومضاءها: حيث تعيد هيغليته الأمل إلى التاريخ، ويعيد نفخه الوجودي للحياة في «الأنا» حضور المهمّش، ويلقي إطاره التحليلي النفسي الضوء على جنون العنصرية، ولذّة الألم، واستيهام القوة السياسية المتوتر والصراعي.

وإذْ يحاول فانون إحداث مثل هذه التحولات الجريئة، والمستحيلة غالباً، في القيمة والحقيقة، في الشهادة المثلومة على الانخلاع الكولونيالي، وإزاحته الزمن والشخص، وتدنيسه الثقافة والمنطقة، فإنّه يأبى التطلّع إلى أية نظرية كلّية في الاضطهاد الكولونيالي. فهذا الـ èvoluè الأنتيليّ تجرحه في الصميم تلك النظرة المحدّقة التي تنظرها إليه طفلة بيضاء خائفة ومضطربة، تجرحه تلك الصورة النمطية للمواطن المحلّي المثبّتة على الحدود المتحولة بين البربرية والحضارة، يجرحه الخوف الذي لا يستكين والرغبة التي لا تهدأ حيال الزنجي: نساؤنا تحت رحمة الزنوج... لا يعلم إلا الله كيف يمارسون الحبّ(٤): ويجرحه الخوف الثقافي العميق من الأسود مجسّداً في

---

*__اختلال الإنيّة__ depersonalization: حالة مرضية تقريبًا تنتاب الفرد ويفقد خلالها شعوره بحقيقة ذاته كشخص واقعي، أو يفقد الإحساس بجسده، وربما شعر أنه ميت. وباختصار، فإن اختلال الإنّية هو اضطراب يصيب الشعور بالوحدة الذاتية فيحسّ الشخص بأن إحساساته ورغباته وأفكاره غريبة عنه.

الارتعاش النفسى الذى يعترى الجنسية الغربية، وهذه الدواليل والأعراض التى تَسِمُ الشرط الكولونيالى هى ما يدفع فانون من ترسيمة مفاهيمية إلى أخرى، بينما تتخذ العلاقة الكولونيالية هيئةً فى الفجوات ما بينها، متمفصلةً مع ضروب التورط الجريئة التى يقدم أسلوبه عليها. فما تتكشّف عنه نصوص فانون، هو أنّ تجربة الشارع تمارس عدوانها على الواقعة العلمية، والنتاجات الأدبية تتقاطع مع عمليات الرصد السوسيولوجى، ونثر العالم المستعمر الثقيل والخامد يقف إزاء شعر التحرر.

ترى أيّة قوة مميّزة تلك التى تتّسم بها رؤية فانون؟ أَحْسَبُ أنها تنبع من تراث المضطهدين، من لغة إدراك ثورى مفاده - كما يشير وولتر بنجامين - أنّ حالة الطوارئ التى نعيشها ليستْ الاستثناء بل القاعدة. وعلينا أن نتوصّل إلى مفهوم للتاريخ يتناسب مع هذا التبصّر(٥). فحالة الطوارئ هذه هى أيضاً وعلى الدوام حالة من **الظهور**. ذلك أنّ الكفاح ضد الاضطهاد الكولونيالى لا يكتفى بتغيير اتجاه التاريخ الغربى وحسب، بل يتحدّى أيضاً فكرته التاريخانية عن الزمن بوصفه كّلاً منّظماً، وتقدمياً. وتحليل اختلال الإنّية الكولونيالى لا يقتصر على تغريب مالدى **التنوير** من فكرة عن الإنسان، بل يتحدى أيضاً شفافية الواقع الاجتماعى بوصفه صورةً متعيّنةً مسبقًا المعرفة البشرية. فإذا ما كان نظام التاريخانية الغربية يضطرب فى حالة الطوارئ الكولونيالية، فإنّ ما يضطرب مزيداً من الاضطراب هو التمثيل الاجتماعى والنفسى للذات الإنسانية. ذلك أنّ طبيعة الإنسانية ذاتها تغدو مغرّبةً فى الشرط الكولونيالى وتبزغ من ذلك الانحدار العارى، لا بوصفها تأكيداً لإرادة أو استحضاراً لحرية، بل كتساؤل ملغز. ففانون يواجه العالم المستعمر بسؤال تترجّع فيه أصداء سؤال فرويدً «ما الذى تريده المرأة»؟*. إذْ يتساءل فانون، فى مدخل كتابه **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، ما الذى يريده إنسان ما؟، ما الذى يريده الإنسان الأسود؟.

وعن هذا السؤال المشحون، حيث يضغط الاغتراب الثقافى على تجاذب التعيين النفسى للهوية، يجيب فانون بأداءٍ لصور الذات منغّصٍ ومولّد للتوتر:

> كان علىَّ أن ألتقى عينى الرجل الأبيض. وأناخ علىَّ ثقل لم أعهده.
>
> ففى العالم الأبيض يواجه الملوّن مصاعب فى تطوير ترسيمته الجسدية... سحقنى قرع الطبول، وأكل اللحوم

* سبق لفرويد أن قال لمارى بونابرت: إنّ السؤال الكبير الذى لم تتم الإجابة عنه أبداً، والذى لست قادراً على الإجابة عنه، على الرغم من ثلاثين سنة من البحث فى النفس الأنثوية، هو ما الذى تريده المرأة؟.

> الآدمية، والقصور الفكرى، والفيتشية*، والعيوب العرقية...نأيت بنفسي بعيداً عن حضورى.... فما الذى يمكن أن يشكّله بالنسبة لى سوى حالة من البتر، والاستئصال، والنزف الذى لطّخ جسدى كلّه بدمٍ أسود(٦).

يبزغ انزياح العلاقة الكولونيالية من ضمن هذه الاستعارة الخاصة بالرؤية المندرجة فى ميتافيزيقا غربية عن الإنسان. فالحضور الأسود يطْلق السرد التمثيلى المتعلق بالمفهوم الغربى عن الشخصية: فماضى هذا الحضور الأسود المشدود إلى صور نمطية غرّارة من البدائية والتفسّخ لن يولّد تاريخاً من التقدم المدنى، أو فضاءً للـ Socius، وحاضره الممزّق والمنخلع، لن يشتمل على صورة للهوية التى يطرح سؤالها فى ديالكتيك العقل/ الجسد ويحلّ فى أبستمولوجيا المظهر والواقع. وعينا الأبيض تفتّتان جسد الأسود فى فعلٍ من أفعال العنف الإبستيمى** الذى ينتهك إطاره المرجعى الخاص ويعكّر حقل رؤيته.

---

* **الفيتشية** Fetishism: مصطلح سيستخدمه هومى بابا بكثافة في الفصول التالية، وهى عند فرويد تعلّق مرضى وجنسى بأشياء تقترن مع موضوع أو هدف جنسي. وتقوم آلية هذا الانحراف على أنّ المريض يأبى الإقرار بفقدان المرأة للقضيب، إذ يشقّ عليه تحمل ذلك لأنه يبرهن على إمكانية خصائه هو، ولهذا يرفض التسليم، على الرغم من إدراكه الحسى، بتجرد المرأة من القضيب. ويتشبث بالاعتقاد النقيض. غير أنّ ذلك لا يعنى أن الإدراك الحسىّ لا يفعل فعله لدى المريض على الرغم من إنكاره له. وعندها، فإنّ هذا المريض يتخير شيئاً آخر، جزءاً من الجسم أو موضوعاً يعزو إليه دور هذا القضيب الذى لا يسعه الاستغناء عنه. وبصفة عامة يكون هذا الموضوع شيئاً وقع عليه نظر المريض الفيتشى حين كان يشاهد الأعضاء التناسلية الأنثوية، أو أى موضوع آخر يصلح لأن يكون بديلاً رمزياً عن القضيب. والمهمّ فى الأمر أن سلوك الفيتشى ينمّ عن رأيين متناقضين موجودين فى آنٍ معاً: أولهما إنكار الإدراك الحسّى الذى أبان له عن فقدان المرأة للقضيب. وثانيهما اعترافه بهذا الفقدان واستخلاصه منه النتائج الصحيحة. وهما رأيان أو موقفان يستمران معاً من غير أن يؤثر واحدهما على الآخر، مما يشكّل انشطاراً فى الأنا.

** **الإبستمية:** هى عند فوكو النظام الخاص بالمعرفة الذى يتحكم فى مختلف معارف حقبة تاريخية معينة. وعلى سبيل المثال فإن ما شكّل أبستمية عصر النهضة، كما يرى فوكو، هو التشابه. فى حين حلّ التصوير أو التمثيل محل التشابه فى العصر الكلاسيكى، ليأتى مكانه الإنسان فى العصر الحديث. ومن المعروف أن فوكو قد أعلن نهاية الابستمية الحديثة حيث يختفى الإنسان وتبقى اللغة تسجّل حضورها اللغزى. أما الأبستمولوجيا، فهى عند لالاند فلسفة العلوم، أو الدراسة(النقدية للمعرفة العلمية وعمل تاريخى يعنى بدراسة شروط المعارف العلمية) وباختصار فهى تفكير فى العلوم يتميز بالنقد التاريخية قصد تحديد العقلانية واختبار مسألة الحقيقة فى العلم. ومقابل الابستمولوجيا، فإن أركيولوجيا فوكو تطالب باستقلالها تجاه مختلف العلوم وبانتقاد حتى فكرة العقلانية والحقيقة. أو على الأقل عدم اعتمادها لا كهدف ولا كمصدر.

ويلحّ فانون : ما الذى يريده الإنسان الأسود؟ وإذْ يمنح البعد النفسى ميزةً على سواه من الأبعاد، فإنه لا يكتفى بتغيير ما نفهمه بالحاجة **السياسية**، وإنما يغيّر أيضاً حتى الوسائل التى ندرك من خلالها فاعليتها الإنسانية ونحددها. فما يطرحه فانون مبدئياً ليس مسألة الاضطهاد السياسى بوصفه انتهاكاً لجوهر إنسانى، على الرغم من أنه ينزلق إلى مثل هذه المرثاة فى اللحظات التى يكون فيها أقرب إلى الوجودية. وهو لا يطرح سؤال الإنسان الكولونيالى بالمصطلحات الكونية التى نجدها لدى الإنسانوى - الليبرالى (كيف تُنكِر الكولونيالية حقوق الإنسان؟)، وهو لا يطرح سؤالاً أنطولوجياً عن كينونة الإنسان (من هو الإنسان الكولونيالى المغترب؟). فسؤال فانون لا يتوجّه إلى مثل هذه الفكرة الموحّدة عن التاريخ ولا إلى مثل هذا المفهوم الواحدىّ عن الإنسان. وإحدى الخصائص الأصيلة والمثيرة فى كتابه **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء** هى أنّه نادراً ما يؤرّخ التجربة الكولونيالية. فليس ثمّة سرد سيّدٌ أو منظورٌ واقعى يوفّر خلفيةً من الوقائع الاجتماعية والتاريخية التى تَبْرُزُ قبالتها مشاكل النفس الفردية أو الجمعية. ومثل هذا الجمع السوسيولوجى التقليدى لـ **الذات والمجتمع أو التاريخ والنفس** يوضع موضع المساءلة فى تعيين فانون للذات الكولونيالية التى أُرّختْ فى ذلك الحشد متغاير الخواص من نصوص التاريخ، والأدب، والعلم، والأسطورة. فما يراه فانون هو أنّ الذات الكولونيالية هى على الدوام مفرطة التحديد من الخارج (٧). ومن خلال الصورة والاستيهام. هذان النظامان اللذان يبرزان على نحوٍ انتهاكى على حدود التاريخ واللاوعى. فإنّ فانون يثير مسألة الشرط الكولونيالى بأشدّ ما يكون العمق.

وإذْ يُفْصِحُ فانون عن مشكلة الاغتراب الثقافى الكولونيالى من خلال اللغة التحليلية النفسية الخاصة بالحاجة والرغبة، فإنه يضع موضع المساءلة الجذرية تشكّل كلٍّ من السلطة الفردية والاجتماعية كما تبرزان فى خطاب السيادة الاجتماعية. فالفضائل الاجتماعية الخاصة بالعقلانية التاريخية، والتلاحم الثقافى، واستقلال الوعى الفردى تزعم ضرباً من التطابق الطوباوى والمباشر مع الذوات التى تسبغ عليها مكانةً مدنية، وأنّ الدولة المدنية هى التعبير الصميمى عن ميلٍ أخلاقى وعقلانى فطرى فى العقل البشرى ، وأنّ الغريزة الاجتماعية هى قَدَر الطبيعة الإنسانية التقدمى، الذى يتمثّل بالانتقال الضرورى من **الطبيعة** إلى الثقافة. أما المَنْفَذْ المباشر الذى يفضى من

المصالح الفردية إلى السلطة الاجتماعية فيموضَع فى البنية التمثيلية الخاصة بـ إرادة **عامة - قانون** أو ثقافة - حيث تعكس **النفس والمجتمع** أحدهما الآخر كما فى المرآة ويترجمان اختلافهما، بشفافية ودون نقصان، إلى ضرْب من الكلّية التاريخية. وبالمقابل، فإنّ من غير الممكن أبداً أن يتمّ الاعتراف بأشكال الاغتراب والعدوان الاجتماعى والنفسى - كالجنون، وكراهية الذات، والخيانة، والعنف - على أنّها شروط محدِّدة وتكوينية للسلطة المدنية، أو على أنها تلك المفاعيل المتجاذبة المتأتّية عن الغريزة الاجتماعية ذاتها. فما يحصل على الدوام هو انتحال الأعذار لهذه الأشكال والنظر إليها بوصفها حضورات غريبة، أو استعصاءات فى التقدم التاريخى، أو سوء فهم جوهرى لما يعنيه الإنسان.

وعند فانون، أنَّ مثل هذه الأسطورة عن **الإنسان والمجتمع** تتقوّض من أساسها فى الوضعيّة الكولونيالية. فالحياة اليومية تتكشّف عن مجمّع من الهذيانات يتوسّط العلاقات الاجتماعية السوية بين ذوات تلك الحياة: كلٌّ من الزنجى الذى تستعبده دونيته، والأبيض الذى يستعبده تفوقه يسلكان بالمثل تبعاً لتوجّه عصابى(٨). وتنبع حاجة فانون إلى تفسيرٍ تحليلى نفسى من تلك الانعكاسات المنحرفة التى تنعكس بها الفضيلة المدنية فى أفعال الحكم الكولونيالى المولّدة للاغتراب: وضوح التحنّط الثقافى فيما يجهر به المستعمِر من طموحٍ لأن يحضّر السكان المحليين أو يحدّثهم، مما يفضى إلى مؤسساتٍ خامدة عتيقة (تعمل) تحت رقابة المضطهد وتكون بمثابة كاريكاتور لمؤسساتٍ كانت مثمرة فى السابق(٩). أو يفضى إلى سريان العنف حتى فى تعريف الفضاء الاجتماعى الكولونيالى، أو إلى سريان صور الكراهية العرقية الهوامية المحمومة مما تمتصه حكمة الغرب وتعيد إخراجه. والحال، أنَّ هذه الضروب من التداخل، بل التعاون، بين العنف السياسى والعنف النفسى **ضمن** الفضيلة المدنية، وهذا الاغتراب ضمن الهوية، هى ما يدفع فانون لأن يصف انشطار فضاء الوعى والمجتمع الكولونيالى بأنّه موسوم بـ «هذيان مانوىّ».

وما أودّ الإشارة إليه، هو أنَّ الصورة التمثيلية لمثل هذا الانحراف هى صورة إنسان ما بعد التنوير ــ مشدوداً إلى، وليس مواجهًا بـ ــ انعكاسه الغامض، ظلّ الإنسان المستعمَر، الذى يشطر حضوره، ويشوّه ملامحه، ويخترق تخومه، ويكرر أفعاله عن

بعد، ويزرع الاضطراب والقسمة في زمن كينونته. فتعيين الهوية المتجاذب الذى يبديه العالم العنصرى - حيث يتحرك على مستويين دون أن يعتريه من جرّاء ذلك أدنى ارتباك، كما يقول سارتر عن الوعى المعادى للسامية - هو تعيين يعوّل على فكرة الإنسان بوصفها صورته المغتربة، لا بمعنى الذات و الآخر بل بمعنى آخرية الذات المنقوشة فى رَقّ الهوية الكولونيالية المنحرف. والحال أنّ تلك الصورة الغريبة للرغبة، التى تنشطر على طول المحور الذى تدور عليه، هى ما يدفع فانون لأن يطرح سؤال التحليل النفسى الخاص برغبة الذات على الشروط التاريخى للإنسان الكولونيالى.

يقول فانون: إنّ ما يُطلَق عليه فى كثير من الأحيان اسم الروح السوداء هو فى حقيقة الأمر من صنع الإنسان الأبيض(١٠). وهذه نقلة تتكلمّ كلاماً مختلفًا. فهى تكشف عمّا فى العلاقة الكولونيالية ذاتها من ارتياب نفسى عميق: حيث تبدى التمثيلات المنشطرة لهذه العلاقة انقسام الروح والجسد الذى يجسّد اصطناع الهوية، ذلك الانقسام الذى يطول البشرة الهشّة - السوداء والبيضاء - للسلطة الفردية والاجتماعية. وبذا نكون أمام ثلاثة شروط تشكّل أساساً لفهم **سيرورة تعيين الهوية** من خلال تحليل بزوغ الرغبة.

أولاً- أن توجد يعنى أن تكون فى علاقة مع آخريةٍ ما، أن تكون نظرتها أو محلّها. وهذه حاجة تمتد إلى الخارج إلى موضوع خارجى حيث تغدو علاقة هذه الحاجة بمكان الموضوع الذى تدّعيه أساس تعيين الهوية(١١)، كما تقول جاكلين روز. وهذه السيرورة واضحة فى تبادل النظرات بين المحلىّ والمستوطن، هذا التبادل الذى يبنى علاقتهما النفسية فى ذلك النوع من الاستيهام البارانوى* الذى يستوهم تملّكاً بلا حدود وكذلك فى لغة القلب أو العكس المألوفة فى مثل هذا الاستيهام: حين تلتقى نظراتهما يتحقق (المستوطن) حانقًا، ومتّخذاً وضعية الدفاع، من أنهم يريدون أن

* البارانويا Paranoia: نوع من الذهان المزمن يتصف بهذيان متفاوت فى درجة انتظامه، وبغلبة التأويل، مع غياب ضعف القوى العقلية، وعدم تطوره عمومًا باتجاه التدهور. ويتوهّم المصاب بالبارانويا حالات من العشق أو العظمة أو الغيرة أو الاضطهاد. ومن هنا تسميته فى بعض الأحيان بجنون العظمة وجنون الاضطهاد.

يأخذوا مكاننا. وهذا صحيح، لأنه ما من محلى إلا ويحلم مرّة فى اليوم على الأقل بأن يحلّ مكان المستوطن(١٢). فالرغبة الكولونيالية يفْصح عنها على الدوام فى العلاقة بمكان الآخر: فضاء التملّك الهوامى الذى لا يمكن لذاتٍ واحدة أن تشغله بمفردها أو بصورة ثابتة، ولذا يسمح الحلم بقلب الأدوار أو عكسها.

ثانيًا- إنَّ مكان تعيين الهوية ذاته، حيث يكون واقعًا فى إسار التوتر بين الحاجة والرغبة، هو فضاء انشطار. فاستيهام المحلىّ هو على وجه الدقّة أن يحتلَّ مكان السيد بينما يحافظ على مكانه، مكان الغضبة **المنتقمة** التى يغضبها العبد. فالقسمة إلى بشرة سوداء وأقنعة بيضاء ليست بالقسمة المُحْكَمة، إنها صورة منافقة مزدوجة لكينونةٍ فى مكانين على الأقل وفى آنٍ واحد، مما يجعل من المستحيل على الـ èvoluè المحتقر والنّهِم (الذى يعانى من عصاب الهجر، كما يقول فانون) أن يقبل دعوة المستعمِر إلى هوية: أنت طبيب، كاتب، طالب، أنت مختلف، أنت واحد منّا. فهذا الاستخدام المتجاذب لكلمة «مختلف» ـ بمعنى أن تكون مختلفًا عن أولئك المختلفين بحيث تغدو مماثلاً ـ هو المكان الذى يعبّر فيه اللاوعى عن شكل الآخرية، عن ذلك الظلّ المتشبّث من الإرجاء والانزياح. فما يعطى الآخرية الكولونيالية صورتها ـ براعة ودهاء الإنسانِ الأبيض منقوشاً على جسد الإنسان الأسود ـ ليست الذات المستعمرة ولا الآخر المستعمر، بل المسافة البينيّة المولِّدة للاضطراب. وبذا، فإنّ المشكلة الحدَية المتعلقة بالهوية الكولونيالية وتقلباتها تبزغ فى العلاقة بهذا الموضوع المستحيل.

وأخيراً، فإنَّ مسألة تعيين الهوية ليست أبداً مسألة تأكيد على هويةٍ متعيّنة مسبقاً، ولا هى نبوءة تحقق **ذاتها**. إنها على الدوام إنتاج صورة للهوية وتغيير للذات باتجاه اتخاذها تلك الصورة. والحاجة إلى تعيين الهوية ـ أى الحاجة إلى أن تكون مقابلاً لـ آخر ـ تقتضى تمثيل الذات فى نظامِ الآخرية المولِّد للتباين. فتعيين الهويةـ كما يستنتج المرء من الأمثلة الآنفةـ هو على الدوام عودة صورةٍ للهوية تحمل علامة الانشطار فى المكان الآخر الذى منه تأتى. وعند فانون- شأنه شأن لاكان- فإنَّ اللحظات الأساسية لتكرار الذات هذه تكمن فى رغبة النظرة وحدود اللغة. إنَّ ذلك الجوّ من الارتياب أو انعدام اليقين المؤكَّد الذى يحيط بالجسد ليشهد على وجود هذا الجسد ويهدّد بتمزيق أوصاله.

(ب)

فلْنصغْ إلي صديقى الشاعر عادل جوسّوالا من بومباى، وهو يكتب عن الشخص الضائع الذى يتعقّب ـ كما الشبح ـ هوية البرجوازية ما بعد الكولونيالية:

ما من شيطانٍ
متدثّر بملفّات مخلوقاته الكهربائية
أو جنْجُا دنْ
سوف يُحْضِره أمامك
ولكى ترى رجلاً خفياً أو شخصاً ضائعاً
لا تثق بأىّ أدبٍ إنجليزى. فذلك
يملؤه بالغرور، ويضيّق عينيه
ويدغدغ أنيابه. فلا يعود كاليبان* .
بل رسمة باهتة بقلم رصاص
خلف قميص...
...
همجىّ بلا أية أصباغ مثيرة،
مخلوع الأنياب(١٣) .

وإذْ يخبو هذا الصوت، لنستمع إلى صداه فى شعر امرأة سوداء، من سلالة العبيد، وهى تكتب عن الشتات:

بلغنا نصف الكرة الجنوبى
والصيف يدخل مداره
راكضاً من ألسنة اللهب التى أضاءت السماء
فوق المزرعة.

---

* كاليبان، شخصية من مسرحية شكسبير العاصفة، يمثّل العطالة الأرضية الخالصة والطبيعة المجردة من الثقافة، فهو برى وبدائى ومنوحش.

كنّا شرذمة من المهاجرين
في مشهدٍ أبيض كالزنبق.
...
ذات يوم تعلّمتُ
فناً سرّياً،
يُدْعَى الاختفاء.
وأحسبُ أنه يفعل فعله
الآن وأنتم تنظرون
دون أن تروني أبداً...
وحدهما عيناى ستبقيان تراقبان وتتعقّبان،
وتحوّلان أحلامكم
إلى عماء(١٤).

وإذْ تتلاشى هذه الصورة، وتواصل العينان الفارغتان تحديقتهما المهدّدة إلى مالا نهايةَ، لنصغِ أخيراً إلى محاولة إدوارد سعيد تأريخ عماء هوية هاتين العينين:

> إنَّ أحد أوجه العالم الألكترونيِ، ما بعد الحديث، هو أنَّ ثمّة تعزيزاً للصور النمطية التى ينظر من خلالها إلى الشرق... ولئن غدا العالم فى متناولِ المواطن الغربى الذى يعيش فى العصر الإلكترونى، فإنَّ الشرق أيضاً قد أصبح أقرب إلى هذا المواطن، ولعلّه لم يعدْ الآن أسطورة بقدر ما بات مكاناً تتقاطع فيه المصالح الغربية، وخاصةً الأميركية(١٥).

إننى أستخدم هذه اللوحات ما بعد الكولونيالية لأنها تتوقّف عند الطرف المتلاشى من تقليدين مألوفين فيما يتعلّق بخطاب الهوية: التقليد الفلسفى الذى ينظر إلى الهوية بوصفها سيرورة من الانعكاس الذاتى فى مرآة الطبيعة(الإنسانية)، والنظرة الأنثروبولوجية التى ترى اختلاف الهوية الإنسانية متموقعاً فى الانقسام إلى **الطبيعة/ الثقافة**. ففى النصّ ما بعد الكولونيالِى تعود مشكلة الهوية بوصفها مساءلة مستمرة للإطار، ولفضاء التمثيل، حيث تواجه الصورة الشخص الضائع، العين الخفيّة،

الصورة النمطية الشرقية ـ باختلافها، بـ **آخرها**. وهذا الاختلاف، أو **الآخر**، ليس جوهر الطبيعة الصقيل، كيما نستخدم هذه الصورة التى يقدمها ريتشارد رورتى، ولا هو صوت مساءلة إيديولوجية ثقيلة، كما يشير لوى ألتوسر.

إنَّ ما يتجسّد على نحوٍ بالغ الحيوية في لحظة التعيين الكولونيالى للهوية هو انشطار الذات فى المكان التاريخى الذى تُطْلِق منه تلفّظها: ما من شيطان.../أو جنْجاً دن/ سوف يحضره أمامك/ ولكى ترى رجلاً خفيًا أو شخصاً ضائعًا،/ لا تثق بأىّ أدب إنجليزى (التشديد لى) .إنّ ما يُضْفَى عليه طابع درامى فى هذه الضروب المتكررة من نفى الهوية، فى حذفها العين المبصرة التى يجب أن تتأمّل فيما هو ضائع أو خفىّ، هو استحالة ادّعاءِ أصلٍ لـ الذات أو الآخر ضمن تقليد يتصوّر الهوية على أنّها الإشباع الذى يوفّره موضوع رؤيةٍ كلّى وتام. فمن خلال الإطاحة باستقرار الأنا، الذى يُعبَّر عنه بالتكافؤ بين الصورة والهوية، يعمل فنّ الاختفاء السرى الذى تتكلم عنه الشاعرة المهاجرة على تغيير حتى الحدود والمصطلحات التى ندرك الشخص من خلالها.

وما يعجّل بحدوث هذا التغيير هو الزمنية الخاصة التى لا يمكن فيها الإحاطة بالذات دون الغياب أو الاختفاء الذى يشكّلها ـ الآن وأنتم تنظرون/ دون أن ترونى أبداً بحيث أنَّ الذات تتكلم، وتُرى، من حيث لا تكون، وبحيث يمكن للمرأة المهاجرة أن تهدم الإشباع المنحرف الخاص بالتحديقة* الذكورية، العنصرية، التى تنكر عليها حضورها، وذلك من خلال تقديم هذه التحديقة مع ضَرْبٍ قلقٍ من الغياب، ومع تحديقة مضادة تردّ على أعقابها وإلى ذاتها تلك النظرة التمييزية التى تنكر على المرأة اختلافها الثقافى والجنسى.

---

* **التحديقة** gaze: مصطلح مستمد من التحليل النفسى، وخاصة من تناول لاكان لموضوع الرؤية. فعند لاكان أن التحديقة لا يمكن اختزالها إلى الرؤية البشرية. فهى تسبق هذه الرؤية وتصنعها لكنها تبقى متملصة وغير قابلة للتحديد. فهى تقف فى جانب الموضوعات أو الأشياء المنظور إليها أكثر مما تقف فى جانب الذوات الناظرة، تقف فى جانب الآخر أكثر مما تقف فى جانب الذات، تعمل على إخضاع الذات أكثر مما توفر لها التسيّد. وباختصار، فإن لاكان يقدّم التحديقة كقوة خارجية تشكّل الذات.

يبدى فضاء **الآخر** المألوف(فى سيرورة تعيين الهوية) خصوصيةً تاريخيةً وثقافيةً نابضةً بالحيوية فى انشطار الذات ما بعد الكولونيالية أو المهاجرة. ففى مكان ضمير المتكلم - المتمأسس فى إيديولوجيات الأدب الإنجليزى البصرية والتى تحيل إلى المؤلِّف أو فى فكرة التجربة القائمة فى ضروب التناول التجريبى لتاريخ العبودية - يظهر التحدى المتمثّل فى رؤية ما هو خفيّ، النظرة التى لا تستطيع أن ترانى، مما يخلق مشكلةً معينة تطول موضوع التحديقة الذى يشكّل مرجعًا إشكاليًا للغة **الذات**. فحذف العين، الممُثَّل فى سردٍ من النفى والتكرار - **ما من... لا... أبداً** - يلحُّ على أنَّ عبارة الهوية لا يمكن التلفّظ بها، اللهم إلا بوضع العين/ الأنا فى الموقع المستحيل للنطق. فأن ترى شخصًا ضائعًا، أو أن تنظر إلى الخفاء، يعنى أن تلحّ على ما لدى الذات من حاجةٍ متعديةٍ إلى موضوع مباشر لتأمّل الذات، وإلى موضعٍ للحضور يحفظ موقعها النطقيّ المتميّز qua subject. أن ترى **شخصاً ضائعاً** يعنى أن **تنتهك** تلك الحاجة، ذلك أنَّ ضمير المتكلم فى موقعِ تسيّده هو، فى الآن ذاته، مكان غيابه، مكان **إعادة** حضوره أو تقديمه*. إننا نشهد اغتراب العين من خلال صوت الدالّ بينما تبزغ الرغبة البصرية (أن تنظر/ أن يُنْظَر إليك) وتَمْحَى فى **خداع الكتابة:**

بل رسمةً باهتة بقلم رصاص

خلف قميص

أو سترة دارجة أو ربطة عنق

إذا ما لفت انتباه عينك

فسوف يتقدّم منك هادراً مثل طائرة -

همجى بلا أية أصباغ مثيرة

مخلوع الأنياب.

---

* التعبير الذى يستخدمه هومى بابا هنا هو re-presentationمع التشديد على .reويدلّ الفصل بين الكلمتين على إعادة الحضور أو التقديم، أما إذا أغفلنا الفصل فنكون أمام معنى التمثيل.

لماذا يخفق الشخص المرسوم على نحوٍ باهت بقلم رصاص فى أن يلفت انتباه عينك؟ ما سرّ الخفاء الذى يمكّن المرأة المهاجرة من أن تَنْظُر دون أن تُرَى؟

إن ما يُسْتَنْطَق هنا لا يقتصر على صورة الذات وحدها، بل يمتد ليطول المكان الخطابىّ والمعرفىّ الذى تُطْرَح منه أسئلة الهوية على المستوى الاستراتيجى والمؤسساتى. فهذه القصيدة فى تقدّمها لا تنى تموقِعُكَ فى الفضاء بين سلسلة من الأماكن المتناقضة التى تتواجد معًا. فتجد نفسك فى الموضع الذى تُثَار فيه الصورة النمطية وتُمْحَى فى **الوقت ذاته**، وتجد نفسك فى المكان حيث يكون الأدب الإنجليزى entstellt فى التنكّر الساخر الذى يبديه تكراره الهندو ـ أنجليكانى. والحال، أنّ من الواجب التفكير بهذا الفضاء من إعادة النقش خارج تلك الفلسفات الميتافيزيقية الخاصة بالشكّ الذاتى، حيث تكون آخرية الهوية هى **الحضور** القلق فى داخل الذات لنوعٍ من التوتر الوجودى الذى يظهر حين تنظر على نحوٍ فيه مخاطرة فى مرآةٍ مغبشة.

إنَّ ما لا تحلّه خطابات ما بعد البنيوية، بل إنّ ما تمحوه هذه الخطابات على نحوٍ عميق، هو **منظور العمق** الذى ينعكس من خلاله تأصيل الهوية فى الاستعارات الصقيلة المتعلّقة بالمرآة وسردياتها المحاكاتية أو الواقعية. فتحوّلُ إطار الهوية من حقل للرؤية إلى فضاء للكتابة يستنطق البعد الثالث الذى يسبغ عمقًا على تمثيل الذات والآخر،عمق المنظور الذى يدعوه السينمائيون بالجدار الرابع، ويصفه منظُرو الأدب بأنه الشفافية التى تبديها الميتا سرديات الواقعية. وإنَّ بارت ليشخّص ذلك بألمعية على أنّه l'effet du rèel، البعد الجيولوجى العميق(١٦) للتدليل، والذى يتحقق باحتجاز الدالول اللغوى فى وظيفته **الرمزية**. ففضاء الوعى الرمزى، الذى هو فضاء ثنائى أو ذو جانبين، يضفى امتيازاً كبيراً، كما يقول بارت، على **التشابه**، ويبنى علاقةَ **تشابهٍ أو قياسٍ** بين الدال والمدلول تتجاهل مسألة الشكل، وتخلق بعداً شاقولياً ضمن الدالول. وبذا يكون الدالّ فى هذه الترسيمة محدَّداً مسبقاً وعلى الدوام من قبل المدلول، ذلك الفضاء المفاهيمى أو الواقعى المتموقع قبل فعل التدليل وخارجه.

ومن وجهة نظرنا، فإنَّ أهمية الشاقولية تنبع من إلقائها الضوء على ذلك **البعد العمقى** الذى يمدّ لغة الهوية بإحساسها بالواقع، أى بمقياس لـ ضمير المتكلم فى حالة

المفعولية*، الذى يبزغ من اعتراف بجوانيتى، بعمق شخصيتى، وعمق شخصى، كيما نذكر بضعاً وحسب من تلك الخصائص التى عادةً ما نفصح من خلالها عن وعينا لذواتنا. والحال، أنَّ سجالى حول أهمية **العمق** فى تمثيل صورةٍ لذات موحّدةٍ تؤيده تلك الصياغة الحاسمة الشهيرة التى قدّمها التراث التجريبى الإنجليزى بخصوص الهوية الشخصية.

فالمعايير الشهيرة التى قدّمها جون لوك فيما يتعلّق بتواصل الوعى أو استمراريته تمكن قراءتها على نحوٍ مشروع تماماً فى مدوّنة التشابه والقياس الرمزية. ذلك أنَّ تشابه أو تطابق كائنٍ عقلانيٍ ما يتطلب وعياً بالماضى هو وعى حاسم بالنسبة لهذا السجال - بقدر ما يمكن لهذا الوعى أن يمتد **إلى الخلف** باتجاه أى فعل أو تفكير سابق، فإن هذا هو المدى الذى تبلغه هوية ذلك الشخص - وهو على وجه الدّقة البعد الثالث الموحِّد. ففاعلية العمق تجمع معاً فى علاقة قياس أو مشابهة (وبإغفالٍ للاختلافات التى تبنى الزمنية والتدليل) ذلك الوعى ذاته الذى يوحّد تلك الأفعال المتباعدة لدى الشخص ذاته، مهما كانت المواد المسهمة فى إنتاج هذه الأفعال (١٧). (التشديد لى)

ويشبه توصيف بارت للدالول بوصفه - رمزاً للغةَ التى نستخدمها فى تحديد الهوية- وهو يلقى الضوء، فى الوقت ذاته، على المفاهيم الألسنية الملموسة التى يمكن أن نضع أيدينا من خلالها على الكيفية التى تغدو بها لغة الشخصية مفعمةً برؤية العمق أو وضوحه .وهذا ما يجعل لحظة وعى الذات منكسرة وشفافة فى آنٍ معاً، وما يجعل سؤال الهوية متوازناً دوماً وعلى نحوٍ غامض وغير محسوم بين الظل والجوهر. فالوعى الرمزى يعطى الدالول (دالول الذات) إحساساً بالاستقلال والانفراد كما لو أنه يقوم بذاته فى العالم مضفياً بذلك ميزةً على فرديةٍ وواحديةٍ يعبّر عن تكاملها غنًى معين فى التوتر والتنافر. ويدعو بارت ذلك هيبة أسطورية، تكاد تكون طوطمية فى شكلها الذى لا تكفّ عن تخطّيه قوة محتواه وحركته،... ليس شكلاً من الاتصال بقدر ما هو أداة (فاعلة) من أدوات الإسهام(١٨).

إن صورة الهوية الإنسانية هذه، بل والهوية الإنسانية بوصفها **صورة** - وكلتاهما تمثّلان إطارين مألوفين أو مرآتين مألوفتين للذاتية التى تتكلمّ من قرارة الثقافة

---

* وضعتُ ضمير المتكلم إزاء "I" و ضمير المتكلم فى حالة المفعولية إزاء "me".

الغربية - منقوشتين فى دالول التشابه. فعلاقة التشابه أو القياس توحّد تجربة وعى الذات بإيجادها، ضمن مرآة الطبيعة، ذلك اليقين الرمزى الخاص بدالول الثقافة والمرتكز إلى ضَرْبٍ من «القياس على ما نضطر إليه من تصديقٍ لدى النظر إلى موضوعٍ أو شىء ماً» (١٩). وهذا - كما يقول رورتى - جزء من هجسِ الغرب الذى مفاده أنّ علاقتنا الرئيسية بالموضوعات وبأنفسنا مشابهة للإدراك البصرى. ولعل الأبرز بين مثل هذه التمثيلات هو انعكاس الذات الذى يتطور فى الوعى الرمزى للدالول. فهو يرسم الفضاء الخطابى الذى ينبثق منه **الأنا الواقعى** (بوصفه تأكيداً على تأصّل الشخص فى البداية) ليتوانى بعد ذلك مرجّعاً ومردّداً - **الأنا الواقعى**؟- بنوع من مساءلة الهوية.

تتمثّل غايتى هنا فى أن أحدّد فضاء نقشِ الهوية أو كتابتها، أبعد من الأعماق البصرية الخاصة بدالول بارت الرمزى. فتجربة صورة الذات المشتّتة تتخطّى التمثيل بوصفه وعى التشابه القائم على القياس. وهذا ليس شكلاً من التناقض الديالكتيكى، أو من وعى التناحر بين السيد والعبد، مما يمكن حذفه والتعالى عليه. بل إنّ مأزق الوعى أو معضلته التى تبدو بمثابة تجربةٍ ما بعد حداثية نموذجية أو تمثيلية هى ضَرْب خاص من استراتيجية الازدواج.

ففى كلّ مّرة تحدث فيها المواجهة مع الهوية عند الحدّ الذى يتخطّى فيه شىءٌ ما إطار الصورة، فإنّ هذا الشىء يفلت من العين، ويفْرِغ الذات بوصفها موقعًا للهوية والاستقلال، ويترك - وهذا هو الأهم - أثراً مقاومًا، بقعة من الذات، دالول مقاومة. فنحن لم نعد إزاء مشكلة الكينونة الأنطولوجية بل إزاء الاستراتيجية الخطابية الخاصة بلحظة الاستنطاق، تلك اللحظة التى تغدو فيها الحاجة إلى تعيين الهوية إجابةً عن أسئلة أخرى تتعلّق أساساً بالتدليل والرغبة، والثقافة والسياسة.

وبدلاً من الوعى الرمزى الذى يسبغ على دالول الهوية تكامله ووحدته وعمقه، فإننا نواجه بعْداً من الازدواج، تحييز للذات أو وضع لها فى فضاءٍ يسدّه ذلك المنظور الوهمى الخاص بما دعوته بـ البعد الثالث لإطار الهوية المحاكاتى أو صورتها البصرية. فصورة الصنو أو النظير - التى ألتفت إليها الآن - لا يمكن أن تكون محتواةً ضمن دالول التشابه القائم على القياس، فهذا الأخير- وكما يقول بارت - لا يطوّر بعده الطوطمى، الشاقولى إلاّ لأنّ ما يهمه فى الدالول هو المدلول: فالدالّ عنصر محدّد على

الدوام[٢٠]. أمّا في الخطاب ما بعد البنيوي، فإنّ أولوية الدالّ (ولعبه) تكشف فضاء الازدواج (لا العمق) الذي يمثّل مبدأ الإفصاح ذاته عن الخطاب. والحال، أنّ فضاء النطق هذا هو الفضاء الذي تدخل عبره مشاكل المعنى والكينونة خطابات ما بعد البنيوية، وذلك بوصفها إشكالية تذوّتٍ وتعيينٍ للهوية.

وما يظهر في القصيدتين السابقتين ـ بوصفه الرسمة الباهتة لسترة أو ربطة عنقٍ دارجةٍ، أو بوصفه العين المرعبة الناقمة التي لا تجسيد لها ـ لا ينبغي أنْ يقْرأ علَى أنّه كَشْفٌ لحقيقةٍ مكبوتةٍ ما من حقائق النفس/ الذات ما بعد الكولونيالية. ففي عالم النقوش المزدوجة الذي دخلناه الآن، في فضاء **الكتابة** هذا، لا يمكن أن تكون هنالك تلك المباشرة أو الفورية التي يتسم بها منظور بصري، ولا تلك التجليات وجهاً لوجه في مرآة الطبيعة. فما يواجهك، أيها القارئ ـ في لوحة البرجوازي ما بعد الكولونيالي الناقصة ـ ما يبدو مثل المثقف المتروبوليتاني على نحوٍ فيه غرابة ـ هو تجاذب رغبتك في الآخر: **أنت! أيها القارئ المنافق ـ يا شبيهي، ـ يا أخي!*** .

وهذا التعكّر أو الاضطراب في نظرتك التلصّصية يجسّد تعقيد وتناقضات رغبتك في أن ترى، وأن تثبّت، الاختلاف الثقافي في موضوعٍ أو شيءٍ **واضح** قابل للاحتواء. وما يجعل الرغبة في **الآخر** مزدوجة هو الرغبة القائمة في اللغة، تلك الرغبة التي **تشطر الاختلاف** بين **الذات والآخر** بحيث يكون كلّ موقع من هذين الموقعين جزئياً، غير مكتفٍ بذاته. وكما بيّنت للتوّ في لوحة الشخص الضائع، فإن مسألة تعيين الهوية ذاتها لا تظهر إلاّ بينيًّا، بين الإنكار والتحديد. فهي تؤدي في الصراع المتوتر بين الحاجة الأبستمولوجية البصرية إلى معرفة **الآخر** وتمثيله في فعل الإفصاح والنطق.

> انظري، زنجي... ماما، انظري الزنجي! أنا خائفة... ما عدت أستطيع أن أضحك، فأنا أعرف أصلاً أين هي الأساطير، والقصص، والتاريخ، وقبل كل ذلك **التاريخية**.... ومن ثمّ، فإنّ الترسيمة الجسدية، وقد تمّ اقتحامها في مواضع متعددة، تتمعّج، وتحتلّ مكانها ترسيمة عرقية بحسب لون البشرة.... لم تعد المسألة

*عبارة بودلير الشهيرة.

مسألة أنني أدرك جسدي بصيغة الشخص الثالث أو ضمير الغائب بل بصيغة مثلثة.... أنا مسئول عن جسدي، عن عرقي، عن أسلافي(٢١).

يكشف كتاب فانون **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء** عن ازدواج الهوية: عن الاختلاف بين الهوية الشخصية بوصفها إلماعاً إلى واقعٍ، أو حدْساً بكينونةٍ، ومشكلة تعيين الهوية بوصفها مشكلة تحليلية نفسية لا تنى تلتمس سؤال الذات: ما الذى يريده إنسان ما؟ فظهور الذات الإنسانية المؤصَّلة اجتماعياً ونفسياً يتوقف على **نفى** وجود سرد أصلى يومى إلى التحقّق والإنجاز، أو وجود تزامن تخيّلى بين المصلحة أو الغريزة الفرديتين **والإرادة العامة**. فمثل هذه الهويات الثنائية، المؤلَّفة من جزأين، تعمل فى نوعٍ من الانعكاس النرجسى لـ **الواحد** فى الآخر، حيث تواجهها فى لغة الرغبة سيرورة التعيين التحليلى النفسى للهوية. فالهوية ـ من حيث تعيينها ـ ليست نتاجاً قَبْلياً، ولا مكتملاً؛ فهى ليست سوى تلك السيرورة الإشكالية الدائمة من النفاذ إلى صورةٍ للكلّية. أما الشروط الخطابية لصورة التعيين النفسية هذه فيمكن توضيحها لو فكّرنا بالمنظور المحفوف بالمخاطر الخاص بمفهوم الصورة ذاتها. ذلك أنّ الصورة ـ بوصفها موضع تعيين للهوية ـ هى موضع تجاذب. فتمثيلها منشطر مكانياً على الدوام ـ إذْ تُحضِر شيئاً غائباً ـ فضلاً عن كون هذا التمثيل مُرْجأً أو مُؤَجَّلاً زمانياً: إذْ إنّها تمثيل لزمنٍ هو فى مكانٍ آخر على الدوام، أو هو ضَرْبٌ من التكرار.

ليست الصورة أبداً سوى **ملحق** بالسلطة والهوية، فلا ينبغى بأىّ حال من الأحوال أن تُقْرأ محاكاتياً بوصفها مظهراً لواقع. وليس النفاذ إلى صورة الهوية ممكناً أبداً إلا بـ **نفى** أى إحساس بالأصالة أو الكمال؛ فسيرورة الانزياح والتباين (الغياب/ الحضور، التمثيل/ التكرار) تحوّل صورة الهوية إلى واقعٍ حدّى قائم على عتبة الشعور. فالصورة هى فى آنٍ معًا ضَرْبٌ من الاستبدال الاستعارى، أو ضَرْبٌ من وهم الحضور، مثلما هى- بالقَدْر ذاته- ضَرْبٌ من الكناية، أو ضَرْبٌ من الدالول على غيابها وضياعها. والحال، أنّ هذا الحدّ للمعنى والكينونة، هذا الحدّ للآخرية المتحولة ضمن الهوية، هو على وجه التحديد ذلك المكان الذى يطلق منه فانون سؤاله: ما الذى يريده إنسان أسود؟

حين يواجه وعى الذات مقاومةً من الآخر، فإنه يخضع لتجربة الرغبة.... ما إنْ أرغب حتى أطالب بأن أُؤْخذ فى الحسبان. فأنا لست مجرّد هنا والآن مختوماً علىَّ فى الشيئية. إننى أخصُّ مكاناً آخر وشيئًا آخر. وأطالب بأن يُلْحظ نشاط النفى الذى أقوم به بقدر ما أسعى وراء ما يتعدّى مجرد الحياة....

إننى أشغل حيّزاً. أتحرك صوب الآخر ... والآخِر المتلاشى، معادٍ، غير أنّه ليس كتيماً، شفاف، غير أنّه ليس موجوداً، لقد اختفى. دوار[٢٢].

ومن الفراغ الطافح لهذا الدوار يطلق فانون جوابه: يريد الإنسان الأسود مواجهة الآخرية تلك المواجهة التى تضفى عليها طابع الموضوع، ففى النفس الكولونيالية ثمّة إنكار لا واعٍ للحظة الرغبة التى تنفى، وتشطر. وينبغى ألاّ يصوَّر مكان **الآخر**، كما يشير فانون فى بعض الأحيان، على أنّه موضع ظاهراتى ثابت يقف قبالة الذات، ويمثّل وعياً غريباً ثقافياً. بل ينبغى رؤيةِ الآخر على أنّه النفى الضرورى لهويةٍ أصلية - ثقافية أو نفسية - مما يدْخل منظومة التباين التى تمكّن من التدليل على الثقافى بوصفه واقعاً لغوياً، ورمزياً، وتاريخياً. وكما أشرت، فإنّه ما دامت ذات الرغبة ليست مجرد ذاتى بأىّ حال من الأحوال، فإنَّ **الآخر** ليس مجرّد **ذاته** بأى حال من الأحوال، ليس مجرد واجهة لهوية، أو حقيقة أو سوء فهم.

وإذا ما كان **الآخر**، بوصفه مبدأً لتعيين الهوية، يسبغ درجةً من الموضوعية، فإنَّ تمثيله - سواء كان سيرورة **القانونِ** الاجتماعية أو سيرورة الأوديب النفسية - متجاذب على الدوام، يزيح النقاب عن ضربٍ من العوز والافتقار. وعلى سبيل المثال، فإنَّ التمييز الشائع فى الكلام بين حرفيّة **القانون** وروحه ينمّ على آخرية القانون ذاته، فتلكِ المنطقة الرمادية الملتبسة بين العدالة والإجراء القضائى هى، بالمعنى الحرفى، منطقة تنازعٍ فى الأحكام. وفى لغة التحليل النفسى، فإنَّ **قانون الأب** أو الاستعارة الوالدية لا يمكن أن تؤخذ حرفيًا. فهى سيرورة استبدال وتبادل تنقش مكاناً للذات منضبطاً، وفارضًا للضبط،غير أنَّ ذلك النفاذ الاستعارى إلى الهوية هو على وجه التحديد مكان التحظير والكبت، وصراع السلطة. وبذا يكون تعيين الهوية، كما تعبر عنه الرغبة فى الآخر، هو على الدوام مسألة تأويل، ذلك أنه تحديد مراوغ ومتملص لذاتى على أنها ذات ما، وحذف لشخص ومكان.

وإذا ما كانت قوة **الآخر** المحدثة للتباين هى سيرورة التدليل على الذات فى اللغة وإضفاء طابع الموضوع على المجتمع فى **القانون**. فكيف يمكن إذن لـ «**للآخر**» أن يختفى؟ هل يمكن للرغبة التى هى روح الذات المحركة، أن تتلاشى وتزول بأى حال من الأحوال.

(ج)

إشارة لاكان الرائعة -على الرغم من استغلاقها- إلى أنَّ **الآخر** رحمٌ ذو مدخلين(٢٣)، ينبغى فهمها بمثابة محو جزئى لـ **منظور العمق** الخاص بالدالول الرمزى، فمن خلال تداول الدال فى ازدواجه وانزياحه، نجد أنه لا يتيح للدالول أىَّ انقسام ثنائى، متساوى الطرفين، إلى شكل/ محتوى، أو بنية فوقية/ بنية تحتية، أو ذات/ آخر. وإذا لم نفهم تجاذب رغبة **الآخر** وتناحرها، فإننا لن نستطيع أن نتفادى حالة التبنّى السهل والمتزايد للفكرة الخاصة بـ آخر متجانس، وأن نستبدلها بسياسات الهوامش والأقليات الاحتفالية، القائمة على المعارضة.

تجسّد **كتابة** القصيدتين اللتين أوردتهما أداء ازدواج الهوية وانشطارها، فهو واضح فى اللعب على الأشكال الكنائية الخاصة بـ الضياع و الخفاء حيث تدور حولها مساءلة الهوية فى هاتين القصيدتين. كما تفصح عن هذا الأداء تلك الحالات من التكرار التى تسم فى آنٍ معاً كلاً من إمكانية الهوية واستحالتها، حضورها وغيابها. وحدهما عيناى ستبقيان تراقبان وتتعقبان، هكذا تحذّر ميلينغ جنْ إذ يغدو ذلك الموضوع الجزئى* المهدد، العين المفصولة عن الجسد ـ العين الشريرة ـ ذاتاً لخطاب عنيف من السخط. فهنا يمحو الغضب الشبحىّ و (ما قبل) التصويرى الهويات الطبيعية للأنا والنحن التى تسرد فى القصيدة تاريخاً تقليدياً، بل واقعياً من الاستغلال الكولونيالى والعنصرية المتروبولية.

---

* **الموضوع الجزئى** part object: هو فى التحليل النفسى، نمط من الموضوعات تستهدفها النزوات الجزئية التى لا تتخذ شخصاً بمجمله كموضوع للحب. ويتعلق الأمر أساساً بأجزاءٍ مِن الجسد سواء كانت واقعية أو استيهامية أو بما يعادلها رمزياً. حتى إنه يمكن لشخص ما أن يتماهى أو يماهى (من قبل الغير) بموضوع جزئى.

تنقش لحظة الرؤية المعتقلة فى العين الشريرة ضرباً من السرمدية، أو تَجَمُّد الزمن ستبقيان / تراقبان وتتعقبان - الذى لا يمكن تمثيله إلا بتدمير **العمق** الذى يترافق مع دالول الوعى الرمزى. وهو عمق يتأتى عمّا يصفه بارت بأنه علاقة **القياس** بين شكل سطحى أو ظاهرى و Abgrund كثيف: علاقة الشكل والمحتوى (على نحو) ما يجددها الزمن (التاريخ)، البنية الفوقية على نحو ما تطفو عليها البنية التحتية، دون أن نتمكن أبداً من وضع أيدينا على البنية ذاتها (٢٤).

لا يمكن للعينين اللتين تبقيان - العينين بوصفهما نوعاً من البقية التى تُنتِجُ سيرورة من التكرار - أن تكونا جزءاً من هذا التجديد السخى والتقدمى الذى يجدده الزمن أو التاريخ. إنهما دالولان على بنية **كتابة** التاريخ، **تاريخ** شعرية الشتات الكولونيالى، مما لا يمكن للوعى الرمزى أن يلتقطه أبداً . والأهم من ذلك بعد، أن هاتين العينين الجزئيتين تشهدان على كتابة امرأة للشرط ما بعد الكولونيالى. فدورانهما وتكرارهما يحبطان كلاً من الرغبة التلصصية فى ثبات الاختلاف الجنسى والرغبة الفيتشية فى الصور النمطية العنصرية. ذلك أن تحديقة العين الشريرة تغرّب كلًا من أنا العبد الساردة وعين السيد المراقبة. وهى تنزع استقرار أية استقطابات أو ثنائيات مبسَّطة - **الذات / الآخر** - فى إشارتها إلى ممارسة القوة، كما تمحو البعد القياسى أو التشابهى فى الإفصاح عن الاختلاف الجنسى. فهى فارغة من ذلك العمق الشاقولى الذى يخلق تشابهًا طوطميًا بين الشكل والمحتوى (Abgrund) على نحو ما يجدده ينبوع التاريخ ويملؤه من جديد إلى ما لانهاية. والعين الشريرة - شأن الشخص الضائع - ليست شيئاً بحد ذاتها، و**بنية الاختلاف** هذه هى ما يُنْتِج هجنة العرق، والجنس فى الخطاب ما بعد الكولونيالى.

إن حذف الهوية فى مجازات فن الاختفاء السرى التى يتكلم منها هؤلاء الكتاب ليس أونطولوجيا من الافتقار أو النقص تغدو - فى جانبها الآخر - ضربًا من الحاجة النوستالجية إلى هوية متحررة، غير مقموعة. وما يضفى على العين الشريرة أو الشخص الضائع معنيهما هو الفضاء والزمن الغريبان بين تلك اللحظتين من الكينونة اللتين يتم التدليل على اختلافاتهما المتفاوتة - إذا ما أمكن تخيّل مثل هذا المكان - فى سيرورة التكرار. فهاتان الصورتان اللتان لا معنى لهما فى ذاتهما/ بوصفهما ذاتهما، تطلقان حالةً من التخطى البلاغى للواقع الاجتماعى وللواقع النفسى الخاص

بالاستيهام الاجتماعي. أما قوتهما الشعرية والسياسية فتبرز، لا من خلال التشابه بالمعنى الذي يضفيه عليه بارت، بل من خلال استراتيجية معينة من الرياء والازدواج، كان لاكان قد أحكم الكلام عنها بوصفها سيرورة قيام فجوة يتم ضمنها إنتاج علاقة الذات بـ الآخر(٢٥). والرياء الرئيس الذي يبديه الشخص الضائع المرسوم بالرصاص أمام أعينكم، أو الذي تبديه عينا المرأة اللتان تراقبان وتتعقبان، يتمثّل في أن هاتين الصورتين ـ على الرغم من ظهورهما على شيء من الثبات والنهائية في الحاضر، كما لو أنهما الكلمة الفصل فيما يخصّ الذات ـ فإنهما لا تستطيعان أن تعيِّنا الهوية أو تسائلاها بوصفها **حضوراً**، ذلك أنها خُلِقَتْ في تجاذبِ زمنٍ مزدوج من التكرار يريك سيرورة الظهور باقتلاعه أي زمن منظَّم عند مركز الحاضر (٢٦)، كما تقول عبارة ديريدا الموفَّقة. أما مفعول هذا الإرباك، في القصيدتين كلتيهما، فيتمثّل في إطلاق مبدأ اللاحسم في التدليل على الجزء والكل، الماضي والحاضر، الذات والآخر، بحيث لا يمكن أن يكون ثمة نفي للاختلاف أو تعالٍ عليه.

إن تسمية الشخص الضائع بالـ «همجي بلا أية أصباغ مثيرة» هي مثال على ما نحن فيه. فهذه العبارة، التي تقال في نهاية قصيدة عادل جوساوالا، لا تعيدنا إلى الخطاب الاستشراقي المفعم بالصور النمطية وبالغرائبية ـ جنْجا دنْ ـ المحفوظة في تاريخ الأدب الإنجليزي، ولا تتيح لنا أن نحسم أمر رسمة الشخص الضائع كما نشاء. فالقارئ متموقع ـ شأنه شأن النطق بسؤال الهوية ـ في فضاء غير محسوم بين الرغبة والتحقّق، بين ارتكاب الجريمة وتذكّرها... ليس في المستقبل ولا في الحاضر، بل بين الاثنين (٢٧). فالصور النمطية الاستشراقية المكررة وماضيها الإمبريالي يمثّلان، أو يحضران ويقدَّمان ثانية على مستوى الدلالة، ضمن الزمن ذاته والتلفظ ذاته اللذين يتمُّ فيهما نفي تمثيلاتهما على مستوى التركيب والنحو، بلا أيةِ أصباغ مثيرة / مخلوع الأنياب. ومن ذلك المحو، في تكرار تلك اللا، دون أن يفْصح عنها في العبارة ذاتها، يظهر حضور الشخص الضائع المرسوم على نحو باهت بقلم الرصاص، والذي هو in absentia، حاضر في الهمجية ويشكّل مكوّناً من مكوناتها على السواء. فهل يمكنك أن تحكي قصة البرجوازي ما بعد الكولونيالي وقصة النخبة الثقافية الغربية كلٌّ على حدة؟ كيف لتكرار قسم من أقسام الكلام ـ لا! ـ أن يحوّل صورة المدنيّة إلى صنو أو نظير للهمجية؟ ما الدور الذي يلعبه خداع الكتابة ومكرها في إثارة صور الهوية

الباهتة هذه؟ وأخيراً، أين نقف نحن فى ذلك الصدى الغريب بين ما يمكن وصفه بتوهين الهوية أو تبهيتها وصورها الزائفة؟

تحتاج هذه الأسئلة إلى جواب مزدوج. فقد طُرحتْ فى كلٍ منها مشكلةً نظرية من حيث مفاعيلها السياسية والاجتماعية. وما حاولت أن أستكشفه فى ترجّحى بين نسيج الشعر ونصّية معينة من نصّيات الهوية هو التخم أو الحدّ بين هذه الأسئلة. ويمكن لأحد الأجوبة عن أسئلتى هذه أن يتمثّل فى القول إننا نقف الآن فى مكان من السجال ما بعد البنيوى حيث يمكن أن نرى ازدواجية الأسس التى يقوم عليها هذا السجال ذاته: ذلك الضرب الغريب من التماثل - فى - الاختلاف، أو تغاير الهوية مما تتكلم عليه هذه النظريات، ومما تتصل من خلاله واحدتها بالأخرى، بألسنة متشعبةٍ، كيما تشكّل تلك الخطابات التى ندعوها ما بعد حداثية. فبلاغة التكرار أو الازدواجٍ التى حاولت أن أتعقبها تبدى عن فن الصيرورة من خلال منطق كنائىّ معين يتكشّف فى العين الشريرة أو الشخص الضائع. والكناية التى هى شكل من أشكال التجاور أو التماس الذى يشير إلى الجزء قاصداً به الكل (أو يُحلُّ عيناً محلّ أناٍ)، لا ينبغى أن تُقْرأَ على أنها شكل من الاستبدال أو التكافؤ البسيط. بل ينبغى أن يُفْهَم تداولها الجزء والكل، والهوية والاختلاف، على أنه **حركة مزدوجة** تتبع ما يدعوه ديريدا منطق الإضافة أو لعبها:

> فإذا ما كانت تمثّل صورة وتصنعها، فذلك من خلال افتقارها المسبق إلى حضور. فالإضافة (العين الشريرة)، التى هى بمثابة تعويض ونيابة، هى ملحق، أو حالة تابعة **تقع - فى - موقع*** . وهى بوصفها بديلاً... (شخصًا ضائعًا) ...لا توفّر أى ارتياح، فمكانها المخصّص لها فى البنية تخصّصه لها علامة فراغ. إنها شىء فى مكانٍ لا يمكن أن يمتلئ بذاته... إلا إذا ترك لذاته أن تمتلئ عبر الدالول وبالوكالة(٢٨).

---

* تعنى take place فى الإنجليزية يحدث أو يقع. أما (take - the - place)فتعنى (يقع - فى - موقع) أو يتخذ محلاً. والمراد قراءة المعنيين فى العبارة ذاتها.

وإذْ أوضحتُ ـ من خلال قراءتي القصيدتين الآنفتين ـ ما تتسم به الذات من طبيعة مضافة أو ملحقة، فإنني أودّ الآن أن أركّز على حالة التبعية التي تتسم بها الكناية، التي هي بمثابة **الوكيل** لكلٍّ من الحضور والحاضر: لكلٍّ من الزمن **(يقع)** والفضاء **(يقع في موقع)** في آن معًا. والحال، أنَّ مفهمة هذا الازدواج المعقد لكلٍّ من الزمن والفضاء، بوصفه موقع النطق والشرطية الزمنية للخطاب الاجتماعي، هي مصدر إثارة الخطابات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثية مثلما هي مصدر تهديدها في الآن ذاته. فما مقدار اختلاف هذا التمثيل للدالول عن الوعي الرمزي حيث يعمل الزمن (بوصفه Abgrund التاريخي) على تحديد علاقة الشكل بالمحتوى إلى ما لانهاية، كما قال بارت؟ مرة أخرى نجد المثال في العين الشريرة، التي تسعى لأن تطيل التحديق في التاريخ الخطي المتواصل وتحوّل حلمه التقدمي إلى عماء كابوسي. فما تدعوه ميلينغ جنْ فن الاختفاء السري يخلق أزمة في تمثيل الشخصية ويطلق- في اللحظة الحرجة- إمكانية الهدم السياسي. فالخفاء يمحو الحضور الذاتي لتلك الأنا التي تعمل من خلالها المفاهيم التقليدية المتعلقة بالفاعلية السياسية والتسيّد السردي. وما يقع (في) **موقع**، بالمعنى الذي يضفيه ديريدا على الإضافة، هو العين الشريرة المفصولة عن الجسد، الحالة التابعة، التي تطلق انتقامها من خلال دورانها، دون أن ترَى. إنها تخترق الحدود بين السيد والعبد، وتكشف عن فضاء بينيّ بين موقعي القصيدة، نصف الكرة الجنوبي الخاص بالعبودية، ونصف الكرة الشمالي الخاص بالشتات والهجرة، حيث يغدو هذان العالمان مزدوجين على نحو غريب في السيناريو الهوامي الذي يجترحه اللاوعي السياسي. وهذا الازدواج يقاوم الرابطة السببية التقليدية التي تفسّر العنصرية المتروبولية بأنها نتيجة التحيّز والتحامل التاريخي لدى الأمم الإمبريالية. فما يشير إليه هذا الازدواج هو إمكانية قيام فَهْمٍ جديد لكلا شكلي العنصرية، فهمٌ يرتكز على بنيتيهما الرمزيتين والمكانيتين المشتركتين ـ بنية قانون المانوية ـ اللتين يُفْصح عنهما ضمن علاقاتٍ زمنية وثقافية مختلفة وضمن علاقاتِ قوةٍ مختلفة.

تهدم الحركة **اللاديالكتيكية** التي تتحركها الحالة التابعة أيَّ ترتيب ثنائي أو إلغائي للقوة والدالول، فهي ترجئ موضوع النظرة ـ الآن وأنتم تنظرون / دون أن تروني أبداً ـ وتمنحه حركةً استراتيجية يمكن أن نسميها هنا، على سبيل القياس والمشابهة،

بحركة دافع الموت. فالعين الشريرة ـ التى ليست شيئاً بحد ذاتها ـ تتوجد فى آثارها أو مفاعيلها المميتة كشكل من التكرار الذى يعتقل الزمن ـ موت / عماء ـ ويطلق فضاءً من التقاطع الذى يمفصل السياسة / النفس، الجنسية / العرق. وهى تفعل هذا فى علاقةٍ هى علاقة تباينية واستراتيجية وليست علاقة أصلية، علاقة تجاذبية لا تراكمية، ازدواجية لا ديالكتيكية. ولعب العين الشريرة هو لعب مموه، متخفٍّ فى فعالية النظر الشائعة والجارية حاضراً، إنما متضمناً فى التحديقة الصاعقة التى لا يرفّ لها جفن والتى تقع على ضحاياها كما تقع الميدوزا فيوزّع الموت، مطفئاً كلاً من الحضور والحاضر. والحال، أن ثمة تمثيلاً أو إعادة حضور وتقديم للهدم السياسى فى استراتيجية العين الشريرة هذه هو تمثيل نسوىّ بوجهٍ خاص. فإنكار موقع المرأة المهاجرة ـ اختفاؤها الاجتماعى والسياسى ـ يستخدم من قبلها فى فنّها السرّى الذى تمارس من خلاله الانتقام، فنّ التنكّر. وفى تداخل التدليل هذا ـ فى انثناء تعيين الهوية بوصفه اختلافاً ثقافياً وجنسياً ـ فإنّ الـ أنا تكون بمثابة البصمة الأولية للذات، وتكون العين (فى تكرارها الكنائى) الدالول الذى يطلق النهاية، والاعتقال، والموت:

الآن وأنتم تنظرون

دون أن ترونى أبداً...

وحدهما عيناى ستبقيان تراقبان وتتعقّبان

وتحوّلان أحلامكم

إلى عماء.

إننى أتّخذ موقفى حيال الذات وبصددها فى هذا الفضاء المتداخل بين تلاشى الهوية ونقشها الباهت، وسط كوكبةٍ شهيرة من المفكّرين ما بعد البنيويين. فعلى الرغم من الاختلافات المهمة بين هؤلاء الأخيرين، إلا أننى أودُّ أن أركّز هنا على اهتمامهم بالمكان الذى تنطق منه الذات أو يُنْطَق بها.

فعند لاكان ـ الذى استخدم ما تقوم به العين الشريرة من اعتقال فى تحليله للتحديقة ـ هذه هى لحظة الخفقان الزمنى: (الدال فى حقل الآخر) يصعق الذات فى تلك الحركة ذاتها التى يستدعى بها الذات لأن تتكلم بوصفها ذاتاً (٢٩).

ويكرر فوكو شيئًا من حركة الازدواج الغريبة ذاتها حين يُحْكِمُ كلامه على ما يدعوه شبه اختفاء القول:

لعلّه مثل ذلك الشيء بالغ الألفة الذى لا يفتأ يروغ منا، مثل تلك الشفافيات المألوفة التى لا تكون واضحة كلّ الوضوح، على الرغم من أنها لا تخفى أى شيء فى كثافتها. فمستوى النطق يبرز من خلال قربه... إنّ له هذه الخاصيّة من شبه الاختفاء التى فى قولنا ثمّة حيث يندثر هذا اللفظ الأخير فى الشيء ذاته الذى يمكن أن نقول عنه: ثمة هذا الشيء أو ذاك.... فاللغة تبدو مسكونة بالآخر على الدوام، بالمكان الآخر، بالبعيد، تجوّفها المسافة(٣٠).

ويتشبّث ليوتار بالخفقان النابض الذى يسم زمن التلفظ حين يناقش سرد التراث:

> يُعنَى التراث بالزمن، لا بالمحتوى. ففى حين أنّ ما يريده الغرب من الاستقلال، والابتكار، والجدّة، وتقرير المصير هو العكس، نسيان الزمن والحفاظ على المحتويات ومراكمتها، وتحويلها إلى ما يمكن أن ندعوه بالتاريخ، والتفكير بهذا الأخير على أنه يتقدم لأنه يراكم، نجد- بخلاف هذا - أن التراثات الشعبية ليس فيها ما يتراكم، وأننا إزاء سرديات ينبغى تكرارها طيلة الوقت لأنها تنسى طيلة الوقت. غير أنّ ما لا ينسى هو خفقان الزمن الذى لا يفتأ يرسل السرديات إلى النسيان.
>
> ...
>
> إنها حالة من الانطمار المتواصل، تجعل من المستحيل أن نعثر على متلفظٍ أول (٣١)

(د)

لعلنى أتهمُ بالشكلانية اللغوية أو النظرية، وبإقامة حكم الكناية أو الإضافة وإعلان قانون الاختلاف أو الازدواج القمعى، بل الشمولى. لكن السؤال هو كيف يؤثّر اهتمام ما بعد البنيوية بالـ écriture والنصيّة على اختبارى لذاتى وتجربتى لها؟ والجواب هو

أن هذا الاهتمام لا يؤثّر بصورة مباشرة، ولكننى أسأل إذا كان ما لدينا من خرافات الهوية قد قام فى أىّ وقت من الأوقات دون توسّط الآخر، هل كانت هذه الخرافات فى أى وقت من الأوقات أكثر (أو أقل) من التفاف عبر كلمة الرب، أو إرادة القانون، أو اسم الأب، الطوطم، أو الفيتش، أو الهاتف، أو الأنا الأعلى، أو صوت المحلّل، أو طقس الاعتراف السرّى الأسبوعى أو أذن الـ coiffeuse كل شهر، تلك الأذن المشنّفة أبداً؟

أتذكّر هنا مشكلة رسم صورة للذات فى عمل هولبين **السفراء**، الذى قدّم لاكان قراءةً مخيفةً له. شخصان هادئان واقفان فى مركز عالمهما، محوطان بعدّة وعتاد الـ vanitas؛ كرة أرضية، عود، كتب وبوصلات، ثروة بادية للعيان. وهما واقفان أيضًا فى لحظة آنية وفورية من الزمن حيث تبرز الذات الديكارتية بوصفها العلاقة المنظورية الهندسية التى تضفى الطابع الذاتى، والتى وُصفت آنفاً بأنها عمق صورة الهوية. غير أن ثمة شيئاً بيضوياً بزوايا مائلة، بعيداً عن المركز، وفى المقدّمة (منتهكاً أعماق الـ Abgrund المفعمة بالمعنى). وإذ تسير مبتعداً عن اللوحة ثم تستدير لتغادر، فإنك ترى أن ذلك الشكل البيضوى ليس سوى جمجمة، ما يذكّر بالموت (وما يتبقّى عنه)، ما لا يرى سوى اغتراب الذات، ذلك الشبح الذى لا هيئة له (٣٢).

ألا يؤدى منطق الإضافة - فى تكراره وازدواجه - إلى حالةٍ من غياب التاريخ، إلى ثقافة للنظرية تجعل من المستحيل إضفاء معنى على الخصوصية التاريخية؟ هذا هو السؤال الكبير الذى لا يمكن لى أن أجيب عليه هنا إلا بالوكالة، عن طريق اقتطاف نصّ لافت بخصوصيته ما بعد الكولونيالية ومساءلته لما يمكن أن نعنيه بـ الخصوصية الثقافية:

A- هو الآن قهقهة
لكنها تحمل فى طياتها أوزيريس، ورعْ
أما 3T فهو إرْ ... سَعْلَة،
أفعمتْ وديانكم مرةً بالضوء
لكن الـ a يجب أن يظلّ هنا

حاملاً فى طياته محطة بانكراس،

وسكك حديد الهند وإفريقيا.

ولذا تتعلمونه.

...

يقولون: «عُدْ إلى لغتك»

هذه الأبيات هى مقطع من قصيدة عادل جوسوالا شخص ضائع سابق على المقطع الذى أوردناه آنفاً. وهى تتيح نوعًا من التبصّر فى الطيّة أو الثنية الواقعة بين الشروط الثقافية والشروط اللغوية التى يُفْصِح عنها الاقتصاد النصّى الذى سبق أن وصفته بالكنائى أو الإضافى. وإلى هذا فإنّ خطاب ما بعد البنيوية كثيراً ما شُرح من خلال التكرار الآسر لـ a، سواء كان الـ petit objet a * عند لاكان أو الـ différance عند ديريدا. فلتلاحظوا، إذاً، فاعلية هذا الـ a ما بعد الكولونيالى.

ثمة شىء من الإضافة فى الـ a يجعله الحرف الأول فى الأبجدية الرومانية ويجعله- فى الوقت ذاته- أداة التنكير. وتتمثّل دراما دوران الـ a هذا فى مشهد مزدوج يُؤَدَّى على خشبة مزدوجة، كيما نستعير عبارةً من ديريدا. فالـ A- الذى تبدأ به الأبيات- هو دالول موضوعية لغوية، منقوش فى شجرة اللغة الهندو أوربية، متمأسس فى الفروع الثقافية للامبراطورية، ومن ثمّ - وكما يثبت الصائت الهندى 3T ، الذى هو الحرف الأول من الأبجدية الهندية ويلفظ على النحو إرْ - فإنّ موضوع علم اللغة يكون على الدوام فِى سيرورة نطقية مسبقة من الترجمة الثقافية، مبدياً عن الهجنة فى أى تحدّرٍ أو نسبٍ جينالوجى أو منهجى.

---

*الموضوع الصغير a : يرى لاكان أن الشخص الخارج من عقدة أوديب لن يعود بمقدوره مرة أُخرى نيل ذلك الموضوع النفيس المتمثّل بجسد الأم بالرغم من أنه سيصرف عمره فى مطاردته. ويكون على هذا الشخص إذاً أن يقيم علاقة مع موضوعات بديلة، ما يدعوه لاكان الموضوع الصغير a، الذى يحاول عبثاً أن يسدّ به الثغرة الكامنة فى مركز كينونته. وبذا يتنقّل هذا الشخص بين بدائل البدائل، واستعارات الاستعارات، دون أن يتمكن أبداً من استعادة هويته الذاتية واكتماله الذاتى النقيين اللذين سبق أن عرفهما فى مرحلة سابقة.

اسمعوا: 3T < "An 3T an er ... a cough هو إرْ ... سعلة›: إننا نسمع، فى آنٍ معًا، كيف يتكرر الـ aفى الترجمة، لا بوصفه موضوعًا من موضوعات علم اللغة، وإنما فى **فعل** النطق الكولونيالى بالتنازع الثقافى. فهذا المشهد المزدوج يفصح عن الحذف ... الذى يسم الـ différance بين الدالول الهندى 3t والدال الإنجليـــزى العـــامى

"er, cough". ومن فراغ الحذف يتم الإفصاح عن اختلاف الثقافة الكولونيالية بوصفه **هجنة** تعترف بأن كل خصوصيةٍ ثقافية متأخرة عن وقتها المحدد، **مختلفة حيال ذاتها** (3T ... er ... ugh!). فالثقافات تمثَّل من خلال سيرورات التكرار والترجمة التى توجه معانيها بالوكالة إلى ـ أو **عبر**ـ آخر، وهذا ما يمحو أية مزاعمٍ جوهرانية تدّعى تأصّل الثقافات الموروث أو نقاءها، تلك الثقافات التى ما إن تنقّش فى الدالول الطبيعى الخاص بالوعى الرمزى حتى تغدو، فى غالب الأحيان، سجالات سياسية تدعم تراتبية الثقافات القوية وسطوتها (٣٣). والحال، أن هذه الفجوة الهجينة، التى لا توفّر أى نوع من الارتياح، هى المكان الذى تقع فيه أو تحدث الذات الكولونيالية، حيث يكون موقعها التابع منقوشاً فى ذلك الفضاء من التكرار الذى يحصل فيه للـ 3Tأن يقع (فى) موقع الـ "er".

وإذا ما بدا كلُّ هذا شبيهاً بنكتة ما بعد بنيوية مخططة تخطيطاً ـ كله كلام، بكلام، بكلام ـ فإن علىَّ أن أذكّركم بذلكَ الإلحاح اللغوى الذى فى قولة كليفورد غيرتز الشهيرة إن تجربة فهم الثقافات الأخرى أشبه بفهم مثل سائر، أو التقاط وهم، أو اكتشاف نكتة [أو قراءة قصيدة، كما أشرت]منه بإقامة ضرب من المشاركة (٣٤) فإلحاحى على موقعة الذات ما بعد الكولونيالية ضمن لعب حالة الكتابة التابعة هو محاولة منى لتطوير مَلاحظة عابرة لدى ديريدا مفادها أن تاريخ الذات اللامتمركزة وإزاحتها الميتافيزيقا الأوروبية عن موقعها قد تزامنا مع ظهور إشكالية الاختلاف الثقافى ضمن الإثنولوجيا(٣٥) فهو يعترف بالطبيعة السياسية لهذه اللحظة لكنه يترك لنا أن نحددها فى النص ما بعد الكولونيالى:

يقولون: لقد انمسحوا عن وجه الأرض

تلَفَّتْ يميناً أو شمالاً.

ملايين من أمثالك هنا

يخوضون فى القمامة،

باحثين عن كلمات أضاعوها.

أنت أملاك بلادك الضائعة
بلا سلطة تطالب باستعادتك.
أنت تلوّث لغتنا. أنت بذيء جداً.
يقولون: عُدْ إلى لغتك(٣٦)

ما تنطوي عليه هذه الأقوال هو السياسات الثقافية للشتات والبارانويا، للهجرة والتمييز، للقلق والتملّك، مما لا يمكن التفكير فيه دون انتباه إلى تلك اللحظات الكنائية أو التابعة التي تبني ذات الكتابة والمعنى. فمن دون تلك الازدواجية التي وصفتها في اللعب ما بعد الكولونيالي الذي يلعبه "3T a سوف يكون من الصعب أن نفهم القلق الذي يثيره تهجين اللغة، ويفعّله الكرب المترافق مع تذبذب **الحدود** - النفسية، والثقافية، والمناطقية - التي تتحدث عنها هذه الأشعار. فأين يمكن لنا أن نرسم الخط بين اللغات؟ بين الثقافات؟ بين الفروع المعرفية؟ بين الشعوب؟

لقد أشرتُ هنا إلى أن ثمة خطأً سياسياً هدّاماً مرسوماً بشعريةٍ معينةٍ من الاختفاء، و الحذف، والعين الشريرة والشخص الضائع، وهذه جميعًا أمثلةً على التابع بالمعنى الديريدي، وقريبة بما فيه الكفاية من المعنى الذي يسبغه غرامشي على هذا المفهوم: (ليس مجرد جماعة مضطهدة) بل جماعة تفتقر إلى الاستقلال، خاضعة لنفوذ جماعة اجتماعية أخرى أو لهيمنتها، دون أن يكون لديها موقعها الهيمنّي الخاص(٣٧) ومع هذه الاختلاف بين الاستعمالين، فإن من الواجب إعادة التفكير عن كثب بأفكار الاستقلال والسيطرة ضمن ما هو هيمنّي، وذلك على ضوء ما سبق أن قلته عن الطبيعة الوكالية لأي زعم من مزاعم الحضور أو الاستقلال. غير أن ما ينطوي عليه كلا مفهومي التابع هذين، كما أرى، هو استراتيجية من التجاذب في بنية تعيين الهوية الذي يحدث على وجه التحديد في المابين المحذوف، حيث يقع ظلّ الآخر على الذات.

ومن ذلك الظلّ (حيث يلعب الـ a ما بعد الكولونيالي) يبرز الاختلاف الثقافي بوصفه مقولة **نطقية**، معاكسة للأفكار النسبية الخاصة بالتنوع الثقافي، أو الغرائبية التي ينطوي عليها تنوّع الثقافات. فما يفْصح عنه الهدم المموه الذي تجترحه العين الشريرة والتنكّر الانتهاكي الذي يمارسه الشخص الضائع هو الـ مابين. فقوة الاختلاف الثقافي تكمن، كما قال بارت مرة عن ممارسة الكناية، في انتهاك **حدّ**

الفضاء الدالّ، بحيث تتيح على كل مستوى من مستويات الخطاب، قسمة مضادة تطول الموضوعات، والاستعمالات، والمعانى، والفضاءات والخصائص [٣٨]. (التشديد لى)

وإذْ نضع عنف الدالول الشعرى ضمن تهديد الانتهاك السياسى، فإنه يغدو بمقدورنا أن نفهم قوى اللغة. حيث يمكن لنا، عندئذٍ، أن ندرك الأهمية المترتبة على فرض الـ aالإمبريالى بوصفه الشرط الثقافى لحركة الإمبراطورية ذاتها، بوصفه الـ logomotion الخاص بها، الإبداع الكولونيالى لسكك الحديد الهندية والإفريقية كما يقول الشاعر. وعندها يمكن أن نبدأ برؤية السبب الذى يدفع (سوء) ترجمة الـ 3Tو الـ "er" ، بين الشعوب المنزاحة والمشتتة التى تخوض فى القمامة، لأن تكون بمثابة تذكرة مستمرة للغرب ما بعد الإمبريالى بهجنة لغته الأم، وتغاير فضائه القومى.

(هـ)

يستكشف فانون بأسلوبه التحليلى تلك الأسئلة المتعلقة بتجاذب النقش وتعيين الهوية الكولونياليين. غير أنَّ حالة الطوارئ التى يكتب منها تتطلب أجوبة عاصية متمردة وتعيينات للهوية فورية ومباشرة. ففانون غالبًا ما يحاول إقامة ضرب من التوافق الوثيق بين mise - en - scène الاستيهام اللاواعى وأشباح الخوف والكراهية العنصريين التى تطوف فى المشهد الكولونيالى، متحولاً من تجاذبات تعيين الهوية إلى هويات الاغتراب السياسى والتمييز الثقافى المتناحرة. وثمة أحيان يسارع فانون فيها إلى تسمية **الآخر**، وشخْصنة حضوره فى لغة العنصرية الكولونيالية، حيث يرى أن الآخر الفعلى للإنسان الأبيض هو الإنسان الأسود وسيظلّ الإنسان الأسود، وبالعكس[٣٩]. كما يمكن، فى أحيان أخرى، لإعادة الحلم إلى زمنه السياسى وفضائه الثقافى الفعليين أن تثلم حدّ الأمثلة الألمعية التى توضح تعقيد الإسقاطات النفسية فى العلاقة الكولونيالية المرضية. فجان فينوس، الـ èvolue الأنتيلى، لا يرغب فى أن يحلّ محلّ الإنسان الأبيض وحسب، بل يسعى كذلك، وعلى نحو قهْرى، لأن يلتفت إلى نفسه ويزدريها من ذلك الموقع. وبالمثل أيضًا، فإنّ العنصرى الأبيض لا يسعه أن يكتفى بإنكار ما يخافه ويرغب فيه عن طريق إسقاطه على «هم». كما ينسى فانون فى أحيان ثالثة أن البارانويا الاجتماعية لا تعمل على إقرار إسقاطاتها إلى ما لانهاية.

فالتماهي القهري الهوامي مع الـ هم من المضطهدين يكون مترافقًا مع نوع من الإفراغ، أو الإخلاء، للأنا العنصرية التي تقوم بالإسقاط، بل إنه يتقوّض بهذا الإفراغ أو الإخلاء.

ينزع الطب النفسى القائم على التشخيص السوسيولوجى عند فانون إلى انتحال الأعذار لتلك التحولات والتقلبات المتجاذبة لدى ذات الرغبة الكولونيالية، وما تقوم به من إلباس الإنسان الغربى لباسًا تنكرياً فضلاً عن منظورها التاريخى «المديد». لكأنّ فانون خائف من تبصّراته الراديكالية التى مفادها أن سياسات العرق لا يمكن احتواؤها بصورة كاملة ضمن الأسطورة الإنسانوية عن الإنسان أو الضرورة الاقتصادية أو التقدم التاريخى، ذلك أنّ مشَاعر العرق النفسية تسائل مثل هذه الأشكال من الحتمية، وأن السيادة الاجتماعية والذاتية الإنسانية لا يتحققان إلا فى نِظام الآخِرية. لكأن سؤال الرغبة الذى ظهر من تراث المضطهَدين الراضّ ينبغى أن يُلطَّف ويُخفَّف، فى نهاية كتاب فانون بشرة **سوداء، أقنعة بيضاء،** كيما يفسح فى المجال لإنسانوية وجودية مبتذلة بقدر ما هى مفْرِحة:

> ولماذا لا أقوم بتلك المحاولة البسيطة كلّ البساطة لأَنْ أمسّ الآخر، وأشعر بالآخر، وأشرح الآخر لنفسى؟... فى خاتمة هذه الدراسة، أريد أن يعرف العالم، معى، ذلك الباب المفتوح لكلّ ضرب من ضروب الوعى(٤٠).

فعلى الرغم من تبصّر فانون فى الجانب المظلم للإنسان، إلا أن مثل هذا الجوع للإنسانوية لا بدَّ أن يكون نوعًامن التعويض المفرط عن الوعى المغلق أو النرجسية المزدوجة التى يعزو إليها اختلال إنية الإنسان الكولونيالى: هنالك يستلقى المرء جسداً لجسد، مع سواده أو بياضه فى صرخة نرجسية ممتلئة، كلٌّ مختوم عليه فى خصوصيته، على الرغم من ومضةٍ أو سواها بين حين وآخر(٤١) بيد أن ومضة الإدراك أو المعرفة هذه - بمعناها الهيغلى وروحها المتعالية الإنكارية - تخفق فى أن تشتعل فى العلاقة الكولونيالية حيث لا يوجد سوى اللامبالاة النرجسية: ومن ثم فإنّ الزنجى يعرف أن ثمة اختلافاً. وهو يريده... العبد السابق يحتاج تحدياً لإنسانيته (٤٢). ففى غياب مثل هذا التحدى، وكما يساجل فانون، لا يمكن للمستعمر إلا أن يحاكى ويقلّد. وهذا تمييز سبق للمحلّلة النفسانية آنى رايش أن أقامته على نحو ممتاز بقولها:

إنها المحاكاة... حين يمسك الطفل بالجريدة مثل أبيه، وهو تعيين الهوية حين يتعلم الطفل القراءة (٤٣). ففى إنكار شرط العالم الكولونيالى المتباين ثقافيًا - فى المطالبة صِرْ أبيض أو اختف - يكون المستعمِر نفسه واقعاً فى شراك تجاذب التعيين البارانوى للهوية، مترجّحاً بينَ استيهامات جنونِ العظمة وجنون الاضطهاد.

وعلى أية حال، فإن حلم فانون الهيغلى بواقع إنسانى **فى - ذاته - ولـ - ذاته** تسخر منه، بل تهزأ، نظرته إلى بنية الوعى الكولونيالى المانوية وانقسامه اللاديالكتيكى. فما يقوله فانون فى **معذّبو الأرض** عن ديموغرافية المدنية الكولونيالية يعكس نظرته إلى البنية النفسية للعلاقة الكولونيالية. فمناطق المحليين والمستوطنين متعاكسة متقابلة، شأنها شأن تجاور الأجساد السوداء والبيضاء، إنما ليس لمصلحة وحدة أرفع. ذلك أن لا مجال - كما يستنتج فانون - لأى توفيق أو تسوية، لأن واحداً من الطرفين زائد ولا ضرورة له.

لا، لا يمكن أن يكون ثمة تسوية، أو معرفة هيغلية، أو وعد عاطفى ساذج بـ عالم الأنتَ الإنسانوى. فهل يمكن أن تكون ثمة حياة دون تعالٍ؟ سياسة دون حلم بالكمال؟ إننى أعتقد - بخلاف فانون - أن لحظة المانوية **اللاديالكتيكية** تشير إلى جواب. فباتّباع مسار الرغبة الكولونيالية - برفقة الصورة الكولونيالية الغريبة، أو الظلّ المشدود، يمكن أن نعبر الحدود المانوية، بل أن نغيرها ونزيحها. فحيث لا يكون ثمة **طبيعة** إنسانية، من الصعب أن يكون ثمة ينبوع أبدى للأمل، غير أن هذا الأمل سوف يظهر بصورة أكيدة وسرّية فى العودة الاستراتيجية لذلك الاختلاف الذى ينمُّ عن صورة الهوية ويشوّهها، فى هامش الآخرية التى تبدى تعيين الهوية. وقد لا يكون هنالك أى نفى هيغلى، غير أن من الواجب فى بعض الأحيان تذكير فانون بأن الإنكار الذى يمارسه الآخر عادة ما يزيد من حدّة تعيين الهوية، ويكشف عن ذلك المكان الخطير حيث تتواءم الهوية والعدوانية. ذلك أنَّ الإنكار هو على الدوام سيرورة ذات مفعول رجعى، نصف اعتراف بأن تلك الآخرية قد خلّفت علامتها الرضّية.

إنّ الإنسان الأسود بقناعه الأبيض ليتوارى فى ذلك الارتياب أو غياب اليقين، ومثل هذا التعيين المتجاذب للهوية - بشرة سوداء، أقنعة بيضاء - هو، باعتقادى، المكان الذى يمكن منه أن نحول مرثية الخلط والتشوّش الثقافى إلى استراتيجية من

الهدم السياسى. فلا يمكننا أن نوافق فانون على أنه ما دامت الدراما العرقية تُؤَدَّى فى العلن فإنَّ الإنسان الأسود لا يجد الوقت لكى يجعلها لا واعية (٤٤) فهذا فكر تحريضى. والذات الكولونيالية مختلّة الإنيّة، والمنخلعة إذْ تحتل مكانين فى آن معًا - أو ثلاثة فى حالة فانون - إنما يمكن أن تغدو موضوعًا قُلَّبًا لا يمكن التنبؤ به ويصعب وضعه فى مكان بالمعنى الحرفى لهذه العبارة. فالحاجة إلى السلطة لا تقوى على توحيد رسالتها أو تعيين هوية ذواتها. ذلك أن استراتيجية الرغبة الكولونيالية تتمثّل فى أداء دراما الهوية عند الموضع الذى يزلّ فيه الإنسان الأسود ليكشف عن البشرة البيضاء. فعند الحدّ، فيما بين الجسد الأسود والجسد الأبيض، ثمة توتر فى المعنى وفى الكينونة، أو فى الحاجة والرغبة كما يمكن للبعض أن يقول، وهذا التوتر هو المقابل النفسى لذلك التوتر العضلى الذى يسكن الجسد المحلى:

> رموز النظام الاجتماعى - الشرطة، ونداءات البوق فى الثكنات، والاستعراضات العسكرية والرايات الخفّاقة - هى رموز تحْدث الكفّ والتنبيه فى آنٍ معًا: فهى لا تنقل الرسالة التى مفادها احذر أن تتزحزح وإنما تصرخ استعد للهجوم(٤٥).

والحال، أن مثل هذه التوترات هى المكان الذى تبزغ منه استراتيجية الهدم. وهذه الأخيرة هى نمط من النفى الذى يسعى ليس إلى إزاحة النقاب عن امتلاء **الإنسان** وإنما إلى التلاعب بتمثيله. وهى أيضاً شكل من القوة التى تمارس عند حدود الهوية والسلطة، بتلك الروح الهازئة للقناع والصورة، إنها الدرس الذى تلقّنه المرأة الجزائرية المحجّبة فى سياق الثورة وهى تعبر الخطوط المانوية لتعلن حريتها. ففى مقالة فانون الجزائر السافرة، لا تقتصر محاولة المستعمر نزع الحجاب عن المرأة الجزائرية على تحويل الحجاب إلى رمز للمقاومة، ذلك أن الحجاب يغدو تقنية فى التمويه، ووسيلة فى الكفاح، حيث يخفى الحجاب القنابل. والحجاب الذى كان مرة بمثابة ضمان لحدود البيت - حدود المرأة - يعمل الان بمثابة قناع للمرأة فى نشاطها الثورى، رابطاً بين المدينة العربية والحى الفرنسى، منتهكاً الحدود العائلية والكولونيالية. ولأن الحجاب مطلق السراح فى المجال العام، تداول بين المعايير والفضاءات الثقافية والاجتماعية وأبعد منها، فإنه يغدو موضوعاً لرقابةٍ واستقصاءٍ بارانويين: فكلُّ امرأة محجبة تغدو موضع شبهة، كما يقول فانون. وحين يلقى الحجاب بغية التوغّل فى عمق الحى الأوروبى، فإن الشرطة الكولونيالية ترى كلّ شىء دون أن ترى أى شىء. فالمرأة

الجزائرية ليست، فى النهاية، سوى امرأة. غير أن الفدائية الجزائرية مخزن أسلحة، وتحمل فى حقيبتها اليدوية قنابلها اليدوية.

أن نتذكّر فانون يعنى أن نمضى فى سيرورة من الاكتشاف وفقدان التوجّه الشديدين. والتذكّر ليس بأى حال من الأحوال فعل استبطان أو استرجاع هادئ. إنَّه ضَرْبٌ من إعادة التذكر الموجعة، لمٍّ لشمل الماضى المشتَّت والمُخلَّع بغية إضفاء معنى على رضّة الحاضر. وما يكشفه فانون، بعمق وشعرية عظيمين لا يضاهيه فيهما أى كاتب آخر، هو ذكرى تاريخ العرق والعنصرية، والكولونيالية، وسؤال الهوية الثقافية. أما ما يحققه فهو ــ باعتقادى ــ شيءٍ أعظم بكثير: ذلك أن فانون إذْ يرى الصورة الرهابية للزنجى، أو المحلى، أو المستعمر متناسجة أعمق التناسج فى النموذج النفسى للغرب، إنما يقدّم للسيد والعبد فرصةً للتأمل العميق فى تداخلاتهما، فضلاً عن الأمل بحرية صعبة، بل خطيرة: فمن خلال الجهد المبذول لإعادة التقاط الذات وتمحيصها، ومن خلال التوتر الدائم الذى يعترى حرية البشر سوف يتمكّن هؤلاء من أن يخلقوا شروط الوجود المثلى لعالم إنسانى (٤٦).

وهذا ما يقود إلى تأمل فى تجربة السلب والاقتلاع - النفسى والاجتماعى - التى تمثّل شرط المهمَّشين، والمغتربين، أولئك الذين عليهم أن يعيشوا تحت رقابة دالولٍ للهوية والاستيهام ينْكِر اختلافهم. ففانون، إذْ يحوّل بؤرة العنصرية الثقافية من سياسات القومية إلى سياسات النرجسية، إنما يكشف عن هامشٍ للاستنطاق يحْدث ضرباً من الزلل أو الانزلاق الهدّام فى الهوية والسلطة. والحال، أنه ما من مكان يتّضح فيه مثل هذا النشاط التابع أكثر من أعمال فانون ذاتها، حيث نجد سلسلة من النصوص والتقاليد - من المخزون الكلاسيكى إلى ثقافة العنصرية العامية المبتذلة - تتنافس على التلفظ بتلك الكلمة الفصل التى تظل مكتومة لا تُلفظ.

يرى فانون أن الحاجة الملحّة لدى سلسلة من الجماعات المُهَمَّشَة عرقيًا وثقافيًا والتى تتّخذ قناع الأسود، أو موقع الأقلية، ليست إنكار تنوّعها، بل الإعلان الجرىء عن الدهاء والحيلة المهمين اللذين تتسم بهما الهوية الثقافية واختلافها. وهو يرى أن الحاجة الملحة لدى الجماعات السياسية من اتجاهات مختلفة ليست أن تضفى التجانس على اضطهادها، بل أن تجعل منه قضية مشتركة، وصورة عامة لهوية الآخرية،

وذلك بغية تذكيرنا بذلك التشابك الحاسم بين القناع والهوية، والصورة وتعيين الهوية، ذلك التشابك الذى ينبع منه توتر حريتنا الدائم والانطباع الدائم عن أنفسنا بوصفنا آخرين:

> فى حالةٍ مِنِ التظاهر ... خوض المعركة فى شكلٍ من الترهيب، يهبُ الكائن لنفسه، أو يتلقي من الآخر، شيئًا شبيهًا بالقناع، أو النظير، أو المغلَّف، أو الجلد المخلوع، مخلوع كيما يغطى إطار الدرع. إن الكائن ليمارس تأثيره علي الحياة والموت من خلال هذا الشكل المنفصل من أشكال ذاته(٤٧).

لقد آن الأوان لكى نعود إلى فانون؛ مع سؤالٍ، كما أحسب، شأننا فى كل مرة: كيف يمكن لعالم البشر أن يعيش اختلافه، كيف يمكن للكائن البشرى أن يعيش على نحو آخر؟

(و)

لقد اخترتُ أن أعطى ما بعد البنيوية أصلاً أو مصدراً ما بعد كولونيالى على نحوٍ خاص كيما أنكبّ على اعتراضٍ ذائعٍ يكرره تيرى إيغلتون فى مقالته سياسات الذاتية:

> ليس لدينا بعد أية نظرية سياسية، أو نظرية فى الذات، قادرة بهذه الطريقة الديالكتيكية على فهم التغيير الاجتماعى بوصفه ضرباً من الانتشار والثبات فى آن معًا، وبوصفه موت الذات وولادتها. وعلى الأقل، فإنه ليس لدينا تلك النظريات التى لا تتصف بأنها قيامية على نحو فارغ(٤٨).

منطلقًا من حالة التابعِ المنقوشة على نحو مزدوج، أريد أن أبيّن أن ما يحتاج إلى الاستقصاء هو تلك المفْصلة **الديالكتيكية** بين ولادة الذات وموتها. ولعل التهمة التى مفادها أن سياسات الذاَت تفضى إلى قيامة فارغة هى ذاتها ردٌ على التفحّص ما بعد

البنيوى لفكرة النفى - أو الإلغاء - التقدمى فى التفكير الدیالکتیکی. فالتابع و الكنائى ليسا فارغين ولا ممتلئين، **ليسا** جزءاً ولا كلاً. وما يتّسمان به من سيرورات التدليل التعويضية والتفويضية هو بمثابة محفّز للترجمة الاجتماعية، وإنتاج شيء ما آخر وإضافى لا يقتصر أمره على كونه مجرد صدع أو فجوة فى الذات بل يمثل أيضًا ضرباً من التقاطع عبر المواقع الاجتماعية والفروع المعرفية. وهذه الهجنة تطلق مشروع التفكير السياسى من خلال مواجهتها المستمرة له بما هو استراتيجى وعارض، وبالتفكير المقابل فيما لديه من اللامفكَّر فيه. وبذا يكون عليه أن يفاوض غاياته من خلال اعترافٍ بموضوعات ومستويات خطابية متباينة لا يتم الإفصاح عنها بوصفها مجرد محتويات وحسب وإنما فى توجّهها كأشكال من الإخضاع النصى أو السردى، سواء كانت حكومية، أو قضائية أو فنية. فعلى الرغم من التزاماته الثابتة، ينبغى لما هو سياسى أن يُطْرَح دومًا بوصفه مشكلة، أو سؤالاً يتعلقان **بأولوية المكان الذى يبدأ منه**، وذلك إذا لم يُرِدْ لسلطته أن تغدو سلطة أوتوقراطية.

وما ينبغى أن يظل سؤالاً مفتوحاً هو كيف لنا أن نعيد التفكير بأنفسنا ما إنْ نقوّض فوريّة الوعى الذاتى واستقلاله. فليس من الصعب أن نسائل السجال المدنى الذى ينظر إلى الشعب على أنه تجمع من الأفراد الذين يعيشون فى انسجام فى ظل القانون. كما يمكننا أن نفنّد السجال السياسى الذى ينظر إلى الحزب الطليعى الراديكالى وجمهوره على أنهم يمثّلون تموضعًا معينًا فى سيرورة تاريخية، أو مرحلة، من التغيير الاجتماعى. غير أن ما يبقى للتفكير فيه هو تلك الرغبة المتكررة فى أن نعرف أنفسنا على نحو مزدوج، بوصفنا، فى آن معاً، لا متمركزين فى سيرورات تضامن الجماعة السياسية، وبوصفنا أنفسنا كفاعلين فى التغيير واعين، بل متفردين، حملة الإيمان والعقيدة. والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو ما هذا الضغط الأخلاقى الذى يدفع لأن نفسّر أنفسنا - إنما بصورة جزئية على الدوام - داخل نطاق مسرح سياسى من التوتر والصراع، والتشوش البيروقراطى، والعنف والانتهاك؟ أتكون هذه الرغبة فى تعيينٍ جزئى للهوية ضرباً من المحاولة الإنسانية الجميلة، بل المحزنة والمثيرة للشفقة، لإنكار إدراكنا أن ثمة اعترافاً، بين أحلام التفكير السياسى وإلى **جانبها**، وفى مكان ما بين الواقع والاستيهام، بأن تقنيات السياسة وتكنولوجياتها لاحاجة بها لأن تكون

مُؤَنْسَنَةً على الإطلاق، أو أن تصادق بأى حال من الأحوال على ما نعتبره بمثابة الإنسانوى ـ الإنسانى؟ يالها من ورطة. فربما كان علينا أن ندفع حدود الاجتماعى كما نعرفه كيما يعيد اكتشاف معنى الفاعلية السياسية والشخصية من خلال اللامفكَّر فيه داخل نطاق المجالات المدنية والنفسية. ولعل هذا ليس بالمكان الذى ننتهى فيه بل المكان الذى نُطْلِقُ منه البداية.

هوامش الفصل الثاني:

١- F. Fanon, Black Skin, White Masks, Introduction by H.K. Bhabha (London: Pluto, 1986), P.231.

٢- ibid. , P.218.

٣- F.Fanon, Tward the African Revolution (Harmondsworth: Pelican, 1967) P.63.

٤- Fanon, Black Skin, White Masks, PP.157 - 8.

٥- W.Benjamin, "Theses on the philosophy of history", in his Illuminations (New York: Schocken Books, 1968), P.257.

٦- Fanon, Black Skin, White Masks, PP. 110 - 12.

٧- ibid. , P. 116.

٨- F.Fanon "Concerning violence", in his The Wretched of the Earth (Harmondsworth: Penguin, 1969).

٩- ibid.

١٠- Fanon, Black Skin, White Masks, P.16.

١١- J. Rose "The imaginary", in Colin MacCabe (ed.) The Talking Cure (London: Macmillan, 1981).

١٢- Fanon, "Concerning violence", P.30.

١٣- A. Jussawalla, Missing Person (Clearing House, 1976), PP. 14 - 29.

١٤- M. Jin "Strangers on a Hostile Landscape", in R. Cobham and M. Collins (eds) Watchers and Seekers (London: The Women's Press, 1987), PP. 126 - 7.

١٥- E. Said, Orientalism (London: Rutledge and Kegan Paul, 1978), PP. 26 - 7.

١٦- R. Barthes, "The imagination of the sign" in his Critical Essays (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1972), PP. 206 - 7.

J. Lock, An Essay Concerning Human Understanding (London: Fontana, 1969), -١٧
pp. 212 - 13.

Barthes, "Imagination of the sign" P.207. -١٨

R. Rorty, "Mirroring" in his Philosophy and the Mirror of Nature (Oxford: -١٩
Blackwell, 1980), PP. 162 - 3.

Barthes, "Imagination of the sign" P.207. -٢٠

Fanon , Black Skin, White Masks, P.112. -٢١

ibid. -٢٢

J. Lacan, "Seminar of 21 Junuary 1975", in J. Mitchell and J. Rose (eds) -٢٣
Feminine Sexuality (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), P. 164.

Barthes, "Imaginationof the sign" P.209-10. -٢٤

J. Lacan, "Alienation" in his The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis -٢٥
(London: The Hogarth Press, 1977). P. 206.

Derrida , "The double session" in his Dissemination, B. Johnson (trans.) -٢٦
(Chicago: University of Chicago Press, 1981), P.212.

Derrida, "The double session" , PP. 212 - 13. -٢٧

J. Derrida , Of Grammatology, G.C.Spivak (trans.) (Baltimor, Md. Johns -٢٨
Hopkins University Press, 1976), P. 145.

Lacan, "Alienation", p.207 -٢٩

M. Foucault, The Archaeology of Knowledge , A. H. Sheridan (trans.) (London: -٣٠
Tavistock, 1972), P.111.

J.F. Lyotard and J. L Thebaud , Just Gaming , W. Godzich (trans.) (Minneapolis: -٣١
University of Minnesota Press, 1985), PP. 34 and 39.

٣٢- Lacan, "Alienation", P.88.

٣٣- أنظر الفصلين الأول والسادس من هذا الكتاب.

٣٤- C. Geertz, "Native's point of view : anthropological understanding", in his Local Knowledge (New Yourk: Basic Books, 1983) , P.70.

٣٥- J. Derrida, Writing and Difference, Alan Bass (trans.) (chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 282.

٣٦- Jussawalla, Missing Person, p.15

٣٧- A Showstack Sassoon, Approaches to Gramsci (London: Writers and Readers,1982), P.16.

٣٨- Barthes, "Imagination of the sign", P.246.

٣٩- Fanon , Black skin, white Masks , P. 161 .

٤٠- ibid. , pp. 231 - 2 .

٤١- ibid .

٤٢- ibid , P. 221 .

٤٣- A. Reich .

٤٤- Fanon, Black skin, White masks, P. 150 .

٤٥- ibid., P.45 .

٤٦- ibid. , P. 231 .

٤٧- J. Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, Alan Sheridan (trans.) (New Yourk: Norton, 1981), P.107 .

٤٨- T F. Eagleton, "The Politics of subjectivity", in L. Appignanesi (ed.) Identity, ICA Documents 6 (London: Institute of contemporary Art, 1988).

السؤال الآخر
الصورة النمطية، والتمييز، وخطاب الكولونيالية

ليس الانكباب على المفاهيم المؤسِّسة لكامل تاريخ الفلسفة، وتفكيكها، ضَرْباً من الاضطلاع بعمل الفيلولوجى أو عملاً مؤرِّخًا الفلسفة الكلاسيكى. وعلى الرغم من المظاهر، ربما كانت هذه الطريقة هى الأجرأ للبدء باتّخاذ خطوة خارج الفلسفة.

جاك ديريدا، البنية، والدالول، واللعب(١)

(أ)

يمثّل اعتماد الخطاب الكولونيالى على مفهوم الثبات فى البناء الإيديولوجى للآخرية سمةً هامة من سماته. والثبات بوصفه دالول الاختلاف الثقافى /التاريخى/ العرقى فى خطاب الكولونيالية، هو نمط متناقض من أنماط التمثيل: فهو يتضمن معنى الصلابة والنظام الذى لا يتغير كما يتضمن أيضاً معنى اختلال النظام، والتفسّخ والتكرار الشيطانى. ومثل الثبات، فإن الصورة النمطية، التى تمثّل استراتيجيته الخطابية الكبرى، هى شكل من المعرفة وتعيين الهوية يترجّح بين ما هو فى مكانه على الدوام، معروف مسبقًا، وبين ما ينبغى تكراره على نحو قلق... كما لو أن الخطاب عاجز عجزاً دائماً فى حقيقة الأمر عن البرهنة على ذلك النفاق الجوهرى لدى الآسيوى أو ذلك الفجور الجنسى البهيمى لدى الأفريقى مما هو واضح لا يحتاج

إلى برهان. والحال، أنَّ سيرورة **التجاذب** هذه- التى تمثّل ركناً أساسيًا فى الصورة النمطية- هى ما يستكشفه هذا الفصل فى بنائه نظريةً فى الخطاب الكولونيالى. ذلك أن قوة التجاذب هى ما يعطى الصورة النمطية الكولونيالية رواجها: حيث تضمن تكراريتها فى ظروف تاريخية وخطابية متغيرة، وتؤثر تأثيراً بالغًا على استراتيجياتها فى التفريد والتهميش، وتحْدث ذلك الأثر من الحقيقة الراجحة وقابلية التنبؤ التى ينبغى أن تكون ـ بالنسبة للصورة النمطية ـ **زائدةً** على الدوام على ما يمكن البرهنة عليه بصورة تجريبية أو تفسيره تفسيراً منطقياً. وعلى الرغم من كلّ هذا، فإن وظيفة التجاذب كواحد من أهم الاستراتيجيات الخطابية والنفسية لدى القوة القائمة على التفرقة والتمييز، سواء كان هذا التمييز عنصرياً أو جنسياً، هامشيًا أو متروبولياً، هى وظيفة لا تزال بحاجة إلى التفصيل فيها.

والحال، أنَّ لغياب مثل هذا المنظور تاريخه الخاص الذى تقف وراءه المنفعة أو المصلحة السياسية. ذلك أن معرفة الصورة النمطية على أنها نمط متجاذب من أنماط المعرفة والقوة تحتاج إلى استجابة نظرية وسياسية تتحدى تلك الأنماط الحتمية والوظيفية فى إدراك العلاقة بين الخطاب والسياسة. فتحليل التجاذب يسائل المواقف الدوغمائية والأخلاقية فيما يتعلق بمعنى الاضطهاد والتمييز. وما تشير إليه قراءتى الخطاب الكولونيالى هو وجوب أن نزيح نقطة التدخّل من المعرفة الجاهزة والمسبقة للصور على أنها إيجابية أو سلبية، إلى فهم **سيرورة التذويت** التى جعلها الخطاب القائم على الصور النمطية ممكنة (ومعقولة). فالحكم على الصورة النمطية تبعاً لمعيارية سياسية مسبقة يعنى أن نغفلها ونصرف عنها النظر، لا أن نزيحها أو نزحزحها، لأن هذا الأمر الأخير لا يكون ممكناً إلا بالانكباب على **فعاليتها**، وعلى ذخيرة مواقع القوة والمقاومة، والسيطرة والتبعية التى تبنى الذات الكولونيالية المتعينة (ذات المستعمِر والمستعمَر على السواء). فأنا لا أريد إذن، أن أفكك الخطاب الكولونيالى كيما أكشف عن تصوراته الخاطئة أو حالات الكبت التى يخفيها، ولا أريد أن أهلل لما يبديه من مرونة، أو أن أهاود زيادته المتحررة. فلكى نفهم إنتاجية القوة الكولونيالية لا بد أن نبنى نظام حقيقتها، لا أن نُخْضِع تمثيلاتها لأحكام معيارية. وعندها فقط يمكن لنا أن نفهم ذلك التجاذب **المُنْتِج** فى موضوع الخطاب الكولونيالى، تلك الآخرية التى هى موضوع رغبة وسخرية فى آن معاً، إفصاح عن الاختلاف محتوىً ضمن استيهام

الأصل والهوية. أما ما تكشفه مثل هذه القراءة فهو حدود الخطاب الكولونيالى، وذلك فى الوقت الذى تمكّن فيه من خرق هذه الحدود وانتهاكها من فضاء الآخرية.

يقتضى بناءُ الذات الكولونيالية فى خطاب، وممارسةُ القوة الكولونيالية عبر خطاب، إفصاحًا عن أشكال الاختلاف العرقى والجنسى. ويغدو مثل هذا الإفصاح حاسمًا ما إنْ ندرك أنَّ الجسد منقوش على الدوام وبصورة متزامنة (وإن تكن متصارعة) فى كلٍّ من اقتصاد اللذة والرغبة واقتصاد الخطاب والسيطرة والقوة. ولست أريد هنا أن أدمج على نحو غير إشكالى، شكلين من أشكال وَسْمِ الذات ـ وشَطْرِها ـ أو أن أعمّم شكلين من أشكال التمثيل. ما أريده هو أن أشير إلى وجود فضاء نظرى ومكان سياسى لمثل هذا **الإفصاح**، بالمعنى الذى تُنْكِر فيه هذه الكلمة ذاتها وجود هوية أصلية أو فرادة تسمان موضوعات الاختلاف الجنسى أو العرقى. فإذا ما تمَّ تبنّى مثل هذه النظرة كانت النتيجة، كما يساجل فيوشتوانغ فى سياق مختلف(٢)، أن ينظر إلى الصفات العرقية أو الجنسية على أنها أنماط من التباين، تُدْرَك بوصفها تحديدات متعددة ومتقاطعة، متعددة الأشكال ومنحرفة، تقتضى فى كل حين ضرباً من الحساب الخاص والاستراتيجى لمفاعيلها. وتلك هى ـ كما أعتقد ـ لحظة الخطاب الكولونيالى. فهو شكل من الخطاب الذى يلعب دوراً حاسمًا فى الربط بين سلسلة من ضروب الاختلاف والتمييز التى تؤثر أعمق التأثير على الممارسات الخطابية والسياسية الخاصة بالتراتب العرقى والثقافى

وأريد– قبل أن ألتفت إلى بناء الخطاب الكولونيالى، أن أناقش باقتضاب تلك السيرورة التى تمَّ من خلالها تهميش أشكال الآخرية العرقية /الثقافية/ التاريخية فى نصوصٍ نظرية التزمت الإفصاح عن «الاختلاف» أو «التناقض»، كيما تكشف على حدٍّ زعمها عن حدود الخطاب التمثيلوى الغربى. فمن خلال تسهيل العبور «من العمل إلى النص»* والإلحاح على البناء الاعتباطى، والمتباين والمنهجى للدواليل الاجتماعية والثقافية، تعمل هذه الاستراتيجيات النقدية على إقلاق السعى المثالى وراء

---

*يرى رولان بارت فى الانتقال «**من العمل إلى النص**» انتقالاً من الرؤية إلى ذلك العمل بوصفه كياناً مغلقاً، تشغله معانٍ محددة تتمثّل مهمة الناقد فى فكّ مغاليقها، إلى رؤيته بوصفه تعددياً على نحوٍ لا يقبل الاختزال، وبوصفه لعباً للدوالّ لا ينتهى ولا يمكن تثبيته إلى مركز أو جوهر أو معنى وحيد.

معانٍ غالباً ما تكون قصدوية وقوموية. كل ذلك ليس موضع تساؤل. غير أن ما يحتاج إلى مساءلة هو **نمط تمثيل الآخرية**.

وأين لنا أن نجد مكاناً نطرح فيه السؤال المتعلق بذات الاختلاف العرقى والثقافى أفضل من ذلك التحليل البارع الذى حللٍ به ستيفن هيث عالم الظل والنور فى فيلم ويلز الكلاسيكى **لمسة شيطان**؟ وما أشير إليه فى تحليله هو ذلك الجزء الذى لم ينلْ سوى أقل قدرٍ من التعليق والملاحظة، ألا وهو التفات هيث إلى بناء الحدود المكسيكية / الأمريكية الذى يسرى فى النصّ مؤكِّداً على فكرة ما عن الكينونة المحدودة ومناقشاً هذه الفكرة. فعمل هيث يفترق عن التحليل التقليدى لضروب الاختلاف العرقى والثقافى، هذا التحليل الذى يطابق بين الصورة النمطية والصورة ويبلورهما فى خطاب أخلاقوى أو قوموى يؤكِّد على أصل الهوية القومية **ووحدتها**. والتفات هيث إلى مواقع التناقض والتنوّع ضمن المنظومة النصّية، تلك المواقع التى **تبنى** ضروب الاختلاف القومى/ الثقافى فى تجنيدها ونشرها لدلالاتِ ألفاظٍ مثل الأجنبية، و الاختلاط، و الدَّنس، بوصفها دلالات انتهاكية ومفْسدة، هو التفات بالغ الأهمية فعلاً، كما أن التفاته إلى تقلّبات هذه الذات المهْملَة كثيراً بوصفها دالولاً (وليس رمزاً أو صورة نمطية) منتشراً أو مُشتَّتًا فى الشيفرات أو السنن (مثل التقسيم، والتبادل، والتسمية، والشخصية، إلخ)، يقدّم لنا معنىً مفيداً لسريان الآخرية العرقية والثقافية وانتشارها. بيد أن تحليل هيث يهمّش الآخرية بصورة من الصورة على الرغم من إدراكه لما فى بناء أنماط التباين الجنسى والعرقى من تحديدات متعددة ومتقاطعة. وعلى الرغم من أننى سأساجل أن مشكلة الحدود المكسيكية/ الأمريكية قد قُرِئتْ على نحوٍ بالغ الأحادية والضيق تحت دالول الجنس، إلا أننى لست بالغافل عن الأسباب الوجيهة والمهمة الكثيرة التى تقف وراء مثل هذا التركيز النسوى. فذلك الضرب من التسلية الذى يديره الفِيلم الهوليودى الواقعى العائد إلى خمسينات القرن العشرين هو بالإضافة إلى ذلك ضرْب دائم من احتواء الذات واستيعابها فى اقتصاد التلصصية والفيتشية السردى. بل إن الانزياح الذى ينظّم أيّة منظومة نصّية، يتم ضمنها سريان ما يتبدّى من الاختلاف، يقتضى أن يساهم لعب الجنسيات القومية فى التموقع الجنسى، مما يدْخل الاضطراب إلى **القانون** والرغبة. غير أن ثمّة أحادية واختزالية تظل قائمة فى استنتاج هيث أنّ:

فارغاس هو موقع الرغبة، موقع إقرارها وتحظيرها. ولذا ليس مدهشًا أن يكون له اسمان: اسم الرغبة الذى هو مكسيكى، ميغيل... واسم **القانون** الذى هو أميركى، مايك ... والفيلم يستخدم الحدود، واللعب بين ما هو أميركى وما هو مكسيكى ... ويسعى فى الوقت ذاته إلى وضع ذلك اللعب فى النهاية مقابل النقاء والاختلاط اللذين يمثّلان بدورهما نسخة من **القانون** والرغبة (٣).

مهما يكن تحررياً من موقعٍ ما أن نرى كيف يتمّ تعقّب منطق النصّ دون كلل بين **الأب المثالى والأم الفالوسية*** ، فإن الاقتصار على رؤية إفصاح واحد من الإفصاحات الممكنة عن المركّب المتباين «عرق - جنس» هو فى واحد من معانيه نوع من شبه التواطؤ مع صور الهامشية المعروضة. ذلك أنه إذا كانت تسمية فارغاس مختلطة ومنشطرة على نحوٍ حاسم فى اقتصاد الرغبة، فإن هنالك بعدُ اقتصادات مختلطة أخرى تجعل التسمية والتموقع إشكاليين عبر الحدود، شأنها شأن اقتصاد الرغبة. وإلى هذا، فإن تعيين اللعب على الحدود بوصفه نقاء واختلاطاً ورؤيته على أنه مجاز لـ **القانون** والرغبة هو أمر ينطوى على اختزال خطير للإفصاح عن الاختلاف العرقى والجنسى مما يجعله أشبه بحلقة منه باختلاف حلزونى. وعلى هذا الأساس، فإن من غير الممكن بناء التواطؤ المنحرف ومتعدد الأشكال بين العنصرية والجنسانية** بوصفه **اقتصاداً مختلطاً** كما هو الحال مثلاً فى خطابات الكولونيالية الثقافية الأميركية والتبعية المكسيكية، والخوف من / الرغبة فى التزاوج بين اثنين من عرقين مختلفين، والحدود الأميركية بوصفها دالاً ثقافيًا من دوال الروح الأميركية الذكورية الريادية التى تقبع على الدوام تحت تهديد أعراق وثقافات خلف الحدود أو التخوم. وإذا ما كان

---

* **الأم الفالوسية** أو **الأم القضيبية** phallic mother: هى المرأة المزوّدة بفالوس هوامياً. وهى صورة تتّخذ واحداً من شكلين رئيسين: فإما أن تصوّر المرأة على أنها حاملة لفالوس خارجى أو لخاصية فالوسية، أو أن تصوّر على أنها احتفظت بفالوس ذكرى فى داخلها. وإلى ذلك، فإنّ هذا التعبير غالباً ما يستخدم على وجه التقريب لوصف امرأة تغلب الذكورة على سمات طبعها، كالمرأة المتسلّطة على سبيل المثال.

** **الجنسانية** Sexism: إقامة الاختلاف بين الجنسين على أساس من اختلافهم الجنسى بما يؤدى إلى الاعتقاد بأنّ النساء أضعف، وأقل ذكاءً وأهمية من الرجال.

موت **الأب** هو القَطْع الذى يُبَاشَر منه السرد، فإن هذا الموت هو الذى يجعل التزاوج بين العرقين ممكناً ومؤجَّلاً فى الوقت ذاته، وإذا ما كان غرض السرد هو أن يستعيد سوزان بوصفها «موضوعاً جيداً»، فإنه يرمى أيضاً إلى خلاص فارغاس من اختلاطه العرقى.

لقد تتبّع العدد الخاص بمسائل «العنصرية، والكولونيالية، والسينما» من مجلة screen أسئلة العرق والتمثيل هذه(٤) ، ولا يسعنا إلا أن نرحّب بمثل هذا التدخّل الذى جاء فى وقته فى الجدال الدائر حول السرد الواقعى وشروط وجوده وتمثيليته، خاصةً أن هذا الجدال كان قد انكبّ بصورة أساسية على الذات الجنسية والطبقية داخل نطاق تشكيلات المجتمع البرجوازى الغربى الاجتماعية والنصية. ومع أن هذا ليس بالمكان المناسب للقيام بمراجعة لهذا العدد من Screen، إلا أننى أودُّ أن ألفت الانتباه إلى مقالة جوليان برتن سياسات المسافة الجمالية: تقديم التمثيل فى **ساوبرناردو**. ففى هذه المقالة تقدّم جوليان برتن قراءة لافتة لفيلم هيرزمن ساوبرناردو ترى فيه رداً عالمثالثياً نوعياً ولاذعاً على الجدالات المتروبولية القائمة على منطق الثنائيات بشأن الواقعية وإمكانيات القطيعة. ومع أن برتن لا تلجأ إلى بارت، فإن من الصائب القول إنها تموقع الفيلم على أنه نصّ حدّى فيما يتعلق بكلٍّ من سياقه الاجتماعى الكليانى الخاص والجدالات النظرية المعاصرة بشأن التمثيل.

وكذلك، فإنّ كلاً من روبرت ستام ولويز سبينسى يتبنّيان غايات مناهضة للكولونيالية مثيرة للإعجاب فى مقالتهما الموسومة الكولونيالية، والعنصرية، والتمثيل، مع إلحاح بريختى مفيد على تسييس **وسائل** التمثيل، خاصة وجهة ـ الـ ـ النظر والخيط الرابط. بيد أن مقالتهما هذه ـ على الرغم من التغيير فى الغايات السياسية والمناهج النقدية ـ تظل متكئةً ذلك الاتّكاء المحدود والتقليدى على الصورة النمطية باعتبارها توفّر ـ **فى أى زمن محدد** ـ موضعاً مضموناً لتعيين الهوية. وهذا ما لا تعوّض عنه (ولا تتناقض معه) رؤيتهما أن الصورة النمطية ذاتها يمكن، **فى أزمنة أخرى وأمكنة أخرى**، أن تُقْرَأ بطريقة متناقضة أو أن تُسَاء قراءتها فى حقيقة الأمر. وهكذا فإن تبسيط سيرورة التمثيل الصُّوَرى النمطى يترك أثره على الأمر الأساسى لديهما مما يتعلق بسياسات وجهة ـ الـ ـ النظر. ففكرتهما السلبية والأحادية الخاصة بالخيط الرابط

تبسّط سياسات تموقع المُشاهِد وجمالياته من خلال تجاهلها سيرورة التعيين النفسى للهوية والتى هى سيرورة متجاذبة تحتل مكانة هامة فى السجال. وبخلاف هذا، فإننى أشير- بطريقة أولية إلى حدٍّ بعيد- إلى أن الصورة النمطية هى نمط من التمثيل معقَّد، ومتجاذب، ومتناقض، وقلق بقدر ما هو واثق، يتطلّب ألا نكتفى بتوسيع غاياتنا النقدية والسياسية، وإنما أن نغيّر أيضاً موضوع التحليل ذاته.

فاختلاف الثقافات الأخرى أمرٌ يختلف عن زيادة التدليل أو مسار الرغبة. ومع أن هذين الأخيرين هما استراتيجيتان نظريتان ضروريتان لمقارعة المركزية الإثنية، إلا أنهما عاجزان ـ بحدّ ذاتهما، ودون أن يخضعا لنوع من إعادة البناء، عن أن يمثّلا تلك الآخرية. فليس ثمة انزلاق حتمى من النشاط السيميائى إلى قراءة المنظومات الثقافية والخطابية الأخرى قراءة غير إشكالية [٥]. وما تنطوى عليه مثل هذه القراءات هو إرادة قوة ومعرفة تتقدّم، إذْ تخفق فى رسم حدود حقل النطق والفعالية الخاص بها، كيما تفرّد الآخرية بوصفها اكتشافًا لما تنطوى عليه هذه القراءات من افتراضات مسبقة.

(ب)

سوف يبرز اختلاف الخطاب الكولونيالى بوصفه جهازاً من أجهزة القوة[٦] على نحو أكمل مع تقدّم هذا الفصل. أما الآن، فسوف أقدّم ما أعتبره شروط ومواصفات الحدّ الأدنى لمثل هذا الخطاب. فهو جهاز يدير معرفة الاختلافات العرقية / الثقافية/ التاريخية وإنكارها. وتتمثّل وظيفته الاستراتيجية المسيطرة فى خلقِ فضاءٍ لـ شعوب خاضعة عبر إنتاج معارف تمارس من خلالها المراقبة ويثار شكلٌ معقّد من اللذة / التنغيص. وهو يسعى إلى إقرار استراتيجياته عن طريق إنتاج معارف بالمستعمِر والمستعمَر قائمة على الصور النمطية لكنها تُقَوِّم وتُثَمِّن على نحوٍ متضاد ومتناقض. أما غاية الخطاب الكولونيالى فهى أن يؤوّل المستعمَرين بوصفهم شعوباً من أنماط منحطّة بسببٍ من أصلهم العرقى، وذلك لكى يبرّر فتح هذه الشعوب ولكى يقيم بين ظهرانيها أنظمة الإدارة والتوجيه. فعلى الرغم مما ينطوى عليه الخطاب الكولونيالى

من لعب القوة ومن مواقع ذواته المتبدّلة (من ذلك مثلاً، مفاعيل الطبقة، والجنس، والإيديولوجيا، والتشكيلات الاجتماعية المختلفة، والأنظمة الاستعمارية المختلفة وهلم جرا) فإننى أشير إلى شكل من الحكومية* يعمل- عبر رسمه حدود «أمة خاضعة- على تعديل مجالات النشاط المتنوعة لهذه الأمة وتوجيهها والسيطرة عليها. ولذا ـ وعلى الرغم مما فى النظام الكولونيالى من اللعب الذى يمثّل أمراً أساسياً فى ممارسة هذا النظام لقوته ـ فإن الخطاب الكولونيالى ينتج المستعمرين بوصفهم واقعًا اجتماعياً هو «آخر» لكنه قابل للمعرفة وواضح فى الوقت ذاته. ويشبه هذا الخطاب شكلاً من السرد يكبّل إنتاجية وسريان الذوات والدواليل ضمن كلية قابلة للتعديل والإصلاح والمعرفة. كما أنه يستخدم منظومة للتمثيل، أو نظامًا للحقيقة، يشبه الواقعية شبهاً بنيوياً. ولقد سبق لإدوارد سعيد أن اقترح، للتدخّل فى منظومة التمثيل هذه، نوعاً من التحليل السيميائى للقوة الاستشراقية، حيث تفحّص الخطابات الأوروبية المختلفة التى تُنشئ «**الشرق**» بوصفه منطقة عرقية، وجغرافية، وسياسية، وثقافية موحّدة من مناطق هذا العالم. والحال، أن تحليل سعيد هو تحليل كاشف، ومناسب للخطاب الكولونيالى:

> وهكذا، فإن ذلك الضرب من اللغة، والفكر، والرؤية الذى أسميّه على نحوٍ عامٍ جداً بالاستشراق، هو، فلسفياً، شكل من أشكال **الواقعية الجذرية**؛ فكلٌّ من يستخدم الاستشراق، الذى يمثّل عادةً من العادات فى التعامل مع أسئلةٍ، وموضوعاتٍ، وخصائص، ومناطق تمّ اعتبارها شرقية، لابدّ له أن يخصّص ويسمّى ويثبّت، ويشير إلى ما يتكلم عليه أو يفكّر به بكلمة أو عبارة لا تلبث أن ترى على أنها قد اكتسبت الصفة الواقعية بل غدت الواقع ذاته... أما الزمن الذى يستخدمه هؤلاء فهو الأبدية السرمدية، حيث

* **الحكومية** governmentality: مصطلح فوكوى يعنى مجموع المؤسسات والعمليات والتحليلات والحسابات التى تسمح بممارسة ذلك الشكل الخاص والمعقّد من السلطة الذى يتّخذ هدفاً أساسياً هو السكان. ومن الصفات الأخرى للحكومية ذلك التوجّه العام أو خطّ القوة الذى يشمل أوروبا ويمكن تسميته بحكم الآخرين وما رافقه من أجهزة حكم ومعارف. ومن المعروف أنّ فوكو يرى أن هنالك ثلاثة أشكال للدولة التى عرفها الغرب وهى دولة العدل فى العصور الوسطى، والدولة الإدارية الحديثة، ودولة الحكومة فى الحاضر

ينقلون انطباعًا بالتكرار والقوة.... وغالبًا ما يكفي لوصف هذه الوظائف جميعاً استخدام فعل الكون البسيط is (٧)(التشديد لي) .

يبدو لسعيد، أنّ فعل الكون البسيط هذا هو الموضع الذى يحافظ فيه العقلانية الغربية على حدود المعنى. وهذا، أيضًا، ما يدركه سعيد حين يلْمِع بصورة متواصلة إلى ذلك الاستقطاب أو الانقسام القائم فى قلب الاستشراق(٨) فهو-من جهة أولى- موضوع تفقّه، واكتشاف، وممارسة، وهو- من جهة أخرى- موضع أحلام، وصور، واستيهامات، وأساطير، وهواجس، ومتطلبات. إنه منظومة ساكنة من «الجوهرانية التزامنية معرَّفَة» بـ دوال الاستقرار شأنه شأن ما هو معجمى أو موسوعى. غير أنّ هذا الموضع لا ينى تتهدده أشكال التاريخ والسرد التزمنية، دواليل عدم الاستقرار. وأخيراً، فإن سعيداً يضفى على هذا الضرب من التفكير هيئة مشابهة لهيئة عمل الحلم* ، حيث يميّز صراحةً بين إيجابية لا واعية يدعوها الاستشراق **الكامن**، وبين المعارف والآراء عن الشرق مما يدعوه الاستشراق **الظاهر**.

والحال، أن من الممكن التوسّع بما فى هذه النظرية الرائدة من أصالة باتجاه الانكباب على تغاير الخطاب الاستشراقى وتجاذبه. خاصةً أنّ سعيداً يحتوى هذا التهديد ويستوعبه من خلال إدخال نوع من الثنائية ضمن السجال الذى يقيم فى البداية تقابلاً وتضاداً بين هذين المشهدين الخطابيين، ثم لا يلبث فى النهاية أن يتيح لهما أن يتعالقا كمنظومة متّسقة من منظومات التمثيل يوحّدها قصد سياسى- إيديولوجى يمكّن أوروبا ـ كما يقول سعيد ـ من أن تتقدّم من الشرق على نحو مأمون **غير قائم على الاستعارة والمجاز**. ويحدد سعيد **محتوى** الاستشراق بأنه ذلك المخزون اللاواعى من الاستيهام، والكتابة التخيلية والأفكار الجوهرية، ويحدد شكل الاستشراق الظاهر بأنه الوجه التزمّنى المحدَّد والمشروط تاريخيًا وخطابياً. وما تفضى إليه بنية الاستشراق الظاهر والكامن المنقسمة / المتعالقة هذه، هو تقويض فعالية مفهوم الخطاب بما يمكن أن ندعوه استقطابات القصدية.

---

* **عمل الحلم**، مفهوم أساسى فى التحليل النفسى يشير إلى مجمل العمليات التى تحوّل مواد الحلم (مثل المثيرات الجسدية، والبقايا النهارية، وأفكار الحلم) إلى نتاج يدعوه فرويد الحلم الظاهر. والأثر الذى يتركه عمل الحلم هو التشويه. أمّا آليات عمل الحلم فهى التكثيف، والإزاحة، وأخذ قابلية التصوير بعين الاعتبار، والترصين أو الإحكام الثانوى.

وهذا ما يخلق مشكلة فى استخدام سعيد لمفهومى القوة والخطاب الفوكويين. فإنتاجية مفهوم القوة / المعرفة الفوكوى تكمن فى رفضه ذلك الضرب من الأبستمولوجيا الذى يقيم تقابلاً أو تضاداً بين الجوهر / المظهر، وبين الإيديولوجيا / العلم. فمفهوم الـ "Pouvoir / Savoir" يضع الذوات فى علاقة قوةٍ ومعرفةٍ لا تشكّل جزءاً من علاقة تناظرية أو ديالكتيكية - ذات / آخر، سيد / عبد - يمكن من ثمّ هدمها عن طريق عكسها أو قلبها. فالذوات متوضّعة على الدوام فى تقابل أو سيطرة لا تناسب فيهما، وذلك عن طريق النبذ أو الإبعاد الرمزى عن المركز الذى تمارسه علاقات القوة المتعددة التى تلعب دور الداعم والمساند فضلاً عن لعبها دور الهدف أو الخصم. وبذا، فإنه يغدو من الصعب أن نتصور عمليات النطق **التاريخية** التى يقوم بها الخطاب الكولونيالى دون ما يمارسه عليها المشهد اللاواعى الخاص بالاستشراق الكامن من فرط التحديد الوظيفى أو الإحكام أو الإزاحة الاستراتيجيين. كما يغدو من الصعب- بالمثل- أن نتصور سيرورة التذويت على أنها موْضعة للذات المسيطر عليها **ضمن** الخطاب الاستشراقى أو الكولونيالى دون أن يكون المسيطِر أيضًا متوضّعًا على نحوٍ استراتيجى ضمن ذلك الخطاب. فالمصطلحات أو الحدود التى يتوحّد بها استشراق سعيد - قصدية القوة الكولونيالية وأحادية اتجاهها - توحّد أيضاً ذات النطق الكولونيالى.

وما يؤدّى إليه هذا هو عدم التفات سعيد ذلك الالتفات الكافى إلى التمثيل بوصفه مفهومًا يمفصل التاريخى والاستيهام (كمشهد للرغبة) فى إنتاج مفاعيل الخطاب السياسية. فهو يرفض بحقّ أن يتصوّر الاستشراق على أنه سوء تمثيل لجوهر شرقى. غير أنه، وقد أدخل مفهوم الخطاب لا يتصدى للمشاكل التى يواجه بها هذا المفهوم التصور الأداتى للقوة / المعرفة والذى يبدو أن سعيداً يحتاج إليه. وتتلخص هذه المشاكل بقبول سعيد المسبق للرأى الذى مفاده أن التمثيلات هى تشكيلات، أو كما قال رولان بارت عن جميع عمليات اللغة، التمثيلات هى تشويهات أو إفساد لتشكيلات (٩).

وهذا ما يصل بى إلى نقطة أخرى. فالانغلاق والتماسك المنسوبان إلى القطب اللاواعى فى الخطاب الكولونيالى وتصوّر الذات تصوراً لا إشكالية فيه، يحدّان من فعاليات كلٍّ من القوة والمعرفة. وبذا لا يعود ممكناً أن نرى كيف تعمل القوة على نحوٍ منتج بوصفها تحفيزاً وتحريماً. ولا يعود ممكناً، من غير أن ننسب التجاذب إلى

علاقات القوة / المعرفة، أن نحسب التأثير الراضّ الذى تُحْدِثهُ عودة المكبوت* ، أى تلك الصور النمطية المخيفة من الهمجية، وأكل اللحوم الآدَمية، والشهوة والفوضى التى تمثل نقاط التعيين والاغتراب البارزة، ومشاهد الخوف والرغبة، في النصوص الكولونيالية. فوظيفة الصورة النمطية هذه، بوصفها رهاباً وفيتشًا مرغوباً، هى على وجه الدقّة، وبحسب فانون، ما يهدد انغلاق ترسيمة الذات الكولونيالية القائمة على العرق/ لون البشرة، وهى ما يفتح الطريق الملكية إلى الاستيهام الكولونيالى.

والحال، أن ثمّة فقرة فى **الاستشراق** لم تُطَوَّر بما فيه الكفاية، لكنها- إذْ تقطع متن النص- تفصح عن سؤال القوة والرغبة الذى أريد أن أتناوله الآن، وهذه الفقرة هى التالية:

> لقد نشأ من الأدب الذى ينتمى إلى هذه التجارب كلّها أرشيف ذو بنية داخلية متماسكة. وقد تأتّى من ذلك عدد محدود من الأشكال المحدَّدة النمطية: الرحلة، والتاريخ، والحكاية الخرافية، والصورة النمطية، والمناظرة الجدالية. فتلك هى العدسات التى يختبر من خلالها الشرق، وهى التى تصوغ لغة المواجهة بين الشرق والغرب كما تصوغ تصوّر هذه المواجهة وشكلها. أما ما يضفى على ذلك العدد الهائل من المواجهات شيئًا من الوحدة فهو ذلك الترجّح أو التذبذب الذى كنت أتحدث عنه قبل قليل. حيث يكتسب- لسبب أو لآخر- شيء ما أجنبى وقصىّ على نحوٍ واضح مكانةً أكثر ألفة لا أقل ألفة. وحيث ينزع المرء لأنْ يكفّ عن الحكم على الأشياء بأنها إما جديدة تمامًا أو معروفة تمامًا وحيث يبزغ صنف جديد وسيط، صنف يتيح للمرء أن يرى أشياء جديدة، أشياء ترى للمرة الأولى، كما لو أنها طبعات من شيء سبقت معرفته. وليس مثل هذا الصنف، فى جوهره، طريقة من طرائق تلقّى المعلومات الجديدة بقدر ما هو منهج فى

---

* **عودة المكبوت**، هى العملية التى تنزع من خلالها العناصر المكبوتة إلى الظهور ثانيةً بطريقة محرَّفة على شكل تسوية. فالكبت لا يقضى على العناصر المكبوتة أو يمحوها وإنما يكبتها وحسب.

> السيطرة على ما يبدو بمثابةِ تهديد يتهدد نظرةً راسخة إلى الأشياء .... «وبذا» يكبح التهديد، وتفرض القيم المألوفة ذاتها، ويخفف العقل فى النهاية من وطأة الضغط الواقع عليه باستيعابه الأشياء على أنها إما أصلية وإما مكرورة... وهكذا فإن الشرق كلّه يترجّح بين ازدراء الغرب لما هو مألوف وما يبديه من رعدة الفرحة ـ أو الخوف ـ إزاء الجدّة (١٠).

ما هو هذا المشهد الآخر من مشاهد الخطاب الكولونيالى، والذى يؤدّى حول الصنف الوسيط؟ ما هى نظرية التثبيت أو التغليف ضمن أشكال محدّدة نمطية، والتى تتحرك بين معرفة الاختلاف الثقافى والعرقى وإنكاره، عن طريق إلحاقها الشيء غير المألوف بشيء راسخ وقارّ، وذلك بشكل مكرور يترجّح بين الفرحة والخوف؟ أتكون الحكاية الفرويدية التى تدول حول الفيتشية (والإنكار) شغّالة ضمن خطاب القوة الكولونيالية مطالبةً بالإفصاح عن أنماط التباين ـ الجنسى والعرقى ـ وكذلك عن الأنماط المختلفة من الخطاب النظرى، التحليلى النفسى والتاريخى؟

إن الإفصاح الاستراتيجى عن إحداثيات المعرفة ـ العرقية والجنسية ـ ونقشها فى لعب القوة الكولونيالية بوصفها أنماطًا من التباين، والدفاع، والتثبيت، والتراتب، لهو طريقة فى توصيف الخطاب الكولونيالى يمكن إلقاء الضوء عليها بالرجوع إلى مفهوم الـ dispositifأو الجهاز، والذى هو مفهوم فوكوى ما بعد بنيوى. ففوكو يلّح على أن علاقة المعرفة والقوة ضمن الجهاز هى على الدوام ضرب من الاستجابة الاستراتيجية لـ **حاجة ملّحة** فى لحظة تاريخية معينة. والحال، أن قوة الخطاب الكولونيالى وما بعد الكولونيالى بوصفه تدخّلاً نظرياً وثقافياً فى لحظتنا المعاصرة تمثّل الحاجة الملّحة إلى منازعة ضروب الفرادة فى الاختلاف والإفصاح عن ذوات التباين المتنوعة. يقول فوكو:

> الجهاز من طبيعة استراتيجية فى جوهره، مما يعنى افتراض أنّ أمره أمر تلاعب معينٍ بعلاقات القوى، بحيث يطوّرها فى اتجاه محددٍ، أو يحصرها، أو يرسّخها، أو ينتفع بها، إلخ. وبذا يكون الجهاز منقوشًا على الدوام فى لعب تلعبه القوة، بيد أنه يكون مرتبطاً على الدوام أيضًا بإحداثياتِ معرفةٍ معينةٍ تصدر عنه لكنها تشرطه

> بالقَدْرِ ذاته. وإليكم ما يتوقف عليه الجهاز: استراتيجيات علاقات القوى التى تدعم أنماطاً من المعرفة وتندعم بها(١١).

بمثل هذه الروح أساجل مدافعاً عن قراءة للصورة النمطية تبعاً لمعطيات الفيتشية. فأسطورة الأصل التاريخى - النقاء العرقى والتفوق الثقافى - التى تُنْتَج بالعلاقة مع الصورة النمطية الكولونيالية تعمل على إضفاء المعيارية أو الضبط على القناعات المتعددة و الذوات المنشطرة التى تشكّل الخطاب الكولونيالى وذلك نتيجة لسيرورة الإنكار التى تتسم بها. وعلى هذا النحو أيضاً يعمل مشهد الفيتشية بوصفه- فى آن معاً- إعادة تفعيل لمادة الاستيهام الأصلى - قلق الخصاء والاختلاف الجنسى - وكذلك إضفاءً للمعيارية أو الضبط على ذلك الاختلاف والاضطراب تبعاً لمعطيات الموضوع الفيتش بوصفه بديلاً لقضيب الأم. والحال أن خطابىّ الجنس والعرق يرتبطان ضمن جهاز القوة الكولونيالية فى سيرورة من **فرط التحديد الوظيفى**، لأنَّ كلَّ نتيجة ... تدخل فى تجاوبٍ أو تناقضٍ مع الأخريات وبذا تقتضى نوعًا من إعادة ضبط أو تشغيل العناصر المتغايرة التى تبرز فى مواضع متعددة(١٢).

ثمة مبرر بنيوى ووظيفى على السواء يبرر قراءتى الصورة النمطية العرقية فى الخطاب الكولونيالى تبعًا لمعطيات الفيتشية (١٣) . حيث تتأتى الصلة البنيوية من إعادة قراءتى لإداورد سعيد. فالفيتيشية- بوصفها إنكار الاختلاف- هى ذلك المشهد المكرور الذى يؤدِّى حول مشكلة الخصاء. ذلك أن معرفة الاختلاف الجنسي - بوصفها شرطاً مسبقًا لسريان سلسلة الغياب والحضور فى مجال الرمزى* - تُنْكِر من خلال التثبّت على موضوعٍ يلقى قناعًا على ذلك الاختلاف ويستعيد حضوراً أصليًا. أما الصلة **الوظيفية** بين تثبيت الفيتش والصورة النمطية (أو الصورة النمطية بوصفها فيتشًا) فهى أهم من ذلك بعدُ. ذلك أن الفيتشية هى على الدوام ضَرْبٌ من اللعب أو الترجّح بين التأكيد القديم على الكلية / التماثل (بكلام فرويد: «كل البشر يملكون

---

* يميّز لاكان بين ثلاثة سجلات أساسية هى الخيالى، والرمزى، والواقعى. وفى الرمزى يقتحم الأب الذى يدل على ما يدعوه لاكان بالقانون العلاقة الثنائية المتناغمة بين الطفل وأمه ويوقع فيها الاضطراب ←

قضيباً» وبكلامنا: كل البشر لهم نفس البشرة / العرق / الثقافة) وبين القلق الذى يصاحب النقص والاختلاف (مرة أخرى، بكلام فرويد: البعض لا يملكون قضيباً؛ وبكلامنا: ليس للبعض نفس البشرة / العرق / الثقافة). فالفيتش يمثّل، ضمن الخطاب، ذلك اللعب المتزامن بين الاستعارة بوصفها استبدالاً، (إلقاء قناع علي الغياب والاختلاف) وبين الكناية (التى تسجّل من خلال التجاور ذلك النقص المدرك)*. وبذا فإن الفيتش أو الصورة النمطية يفتحان منفذاً إلى ضربٍ من الهوية التى تستند إلى التسيّد واللذة بقدر ما تستند إلى القلق والدفاع، وذلك نظراً لكونها شكلاً من القناعة

محولاً إياها إلى علاقة ثلاثية. **والقانون** هو فى المقام الأول التابو الاجتماعى المتعلق بغشيان المحارم. بما يعني أن أول ظهور القانون وابتداء الرغبة اللاواعية والكبت يحدثان فى اللحظة ذاتها. ودخول الأب يدل أيضًا على الاختلاف الجنسي والأدوار الجنسية والعائلية والاجتماعية التى يشكل الطفل مجرد جزء منها ويكون الدور الذى سيلعبه هناك محدداً مسبقاً من قبل المجتمع الذى ولد فيه. ومما له دلالته أيضاً أنّ أول اكتشاف الطفل للاختلاف الجنسي يحدث تقريبًا فى الوقت الذى يكتشف فيه اللغة. وباكتسابه مدخلاً إلى اللغة، يتعلم بصورة لا واعية أن دالولاً ما لا يكون له معنى إلاّ بفضل اختلافه عن سواه من الدواليل، وأن الدالول يفترض مسبقاً غياب الموضوع الذى يدل عليه. وهكذا فإنّ الذات التى تنبثق من عقدة أوديب هى ذات منشطرة ومنقسمة جذرياً بين الأنا الواعية والرغبة اللاواعية أو المكبوتة. وبإقرار الطفل بالاختلاف الجنسي والإقصاء، والغياب (حيث عليه أن يقلع عن ارتباطاته الباكرة بجسد الأم ويحترم حاجز غشيان المحارم)، أى بإدراكه أن هويته كذات تتشكل من خلال علاقات اختلافه وتشابهه مع الذوات الأخرى المحيطة به، يتّم الطفل المرور الناجح من عقدة أوديب. وينتقل من الخيالى إلى «الرمزى».

* من المعروف أن معنى الدالول اللغوى عند سوسور يتحدد من خلال بعدين: أولهما هو البعد الأفقى التركيبى (موقع الدالول فى تركيب الجملة وعلاقته بغيره من الدواليل والوحدات النحوية والقواعدية التى تحكم بنية هذه الجملة)، وثانيهما هو البعد العمودى الاستبدالى (الذى لا توجد مكوناته فعلياً فى التركيب اللغوى مع أن هذا البعد القائم على الاستبدال الانتقائى يحكم دلالة الدالول ووضوحه). ولأنّ البعد الأفقى التركيبى يقوم على المجاورة والاندماج والتداخل فقد أسماه جاكوبسون بعداً كنائيًا، لأن الكناية تقوم على هذه الأسس نفسها كما هو الحال فى علاقة السبب بالنتيجة ودلالة الجزء على الكل وما إلى ذلك. وبالمقابل، فإن البعد العمودى يعمل من خلال الغياب، حيث يعتمد اختيار أو حضور أى دالول على تغييب واستبعاد ما كان يمكن أن يحل محله مكانياً ونحوياً (مبدأ المرادفة والتضاد)؛ بمعنى أنّ البعد العمودى يقوم عموماً على مبدأ التماثل والمشابهة مما يسمح بتسميته بالبعد الاستعارى لأن الاستعارة تقوم على المشابهة (والقياس والتماثل. ولقد أفاد لاكان من تمييز جاكوبسون بين الاستعارة والكناية ورأى أن صيغ الاستعارة والكناية تفضى إلى إدراك الوظائف النفسانية. فالاستعارة تبوح بالأعراض المرضية (من خلال انتقاء دال واستبعاد غيره وكشف الصلة بينهما) أما الكناية فتكشف منبع الرغبة وتسهم فى إدراك سببها وتفسيره. وبعبارة أخرى، فإنّ الآلية النفسية التى تنتج الأعراض تحتاج إلى المزاوجة بين دالّين: صدمة جنسية لا واعية وتغيرات داخل الجسم أو أفعال يقوم بها الجسم وهى لهذا استعارية. أما الرغبة اللاواعية، وهى الرغبة التى لا يمكن إزالتها أو إشباعها، فتتضمن إزاحة مستمرة للطاقة من موضوع إلى آخر وهى لهذا كنائية. وتوقّف الوظيفة الكنائية لا ينتج عرضاً بل فيتشاً.

المتعددة والمتناقضة فى معرفتها الاختلاف وإنكارها له. والحال، أن لهذا الصراع بين اللذة / التنغيص، والتسيّد / الدفاع، والمعرفة / الإنكار، والغياب / الحضور، أهميته الأساسية بالنسبة للخطاب الكولونيالى. ذلك أن مشهد الفيتشية هو أيضًا مشهد تكرار وإعادة تفعيل لاستيهام بدئى؛ حيث ترغب الذات فى أصلٍ نقى يتهدده انقسامه بصورة دائمة، نظراً لأن الذات لابد أن تتخذ لها جنساً كيما تولد، وتُقال.

وهكذا فإن الصورة النمطية-بوصفها الموضع الرئيسى من مواضع التذويت فى الخطاب الكولونيالى، سواء بالنسبة للمستعمِر أو المستعمَر- هى مشهد استيهام ودفاع مماثل لمشهد الفيتشية، حيث تكون الرغبة فى الأصالة مهدَّدة باختلافات العرق، واللون، والثقافة. والحال، أنَّ عنوان كتاب فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، يلتقط على نحو رائع ما أدافع عنه من رأى، حيث يحوّل إنكارُ اختلاف الذاتَ الكولونيالية إلى ضَرْبٍ من سوء التطابق أو عدم الانسجام، إلى ضربٍ من التنكّر المشوّه الغريب أو الازدواج الذى يهدّد بشطر الروح وبشرة الأنا غير المتمايزة بأكملها. فإذا ما كانت الصورة النمطية ضرباً من التبسيط، فإن ذلك ليس لأنها ضربٌ من التمثيل الخاطئ لواقع معين، بل لأنها شكل مُحتَجَز ومُثبَّت من أشكال التمثيل يعمل ـ من خلال إنكاره لعب الاختلاف (الذى يتيحه النفى* عن طريق الآخر) ـ على خلق مشكلة لـ تمثيل الذات فى تدليلات العلاقات النفسية والاجتماعية.

وحين يتحدث فانون عن تموقع الذات فى خطاب الكولونيالية القائم على الصور المنمّطة، فإنه يوفّر لما أقول مزيداً من الصدقية. فالأساطير، والقصص، والتواريخ، والنوادر فى ثقافةٍ كولونياليةٍ توفّر للذات نوعًا من الـ إما/أو الأصلية أو البدئية (١٤). فهذه الذات إما أن تكون مثبَّتة فى وعى للجسد بوصفه نشاطاً نافياً ليس غير أو بوصفه نوعًا جديداً من الإنسان، جنس جديد. وما ينْكِر الذات الكولونيالية، سواء كانت

* النفى هنا بمعنى الإنكار. وحول التباسات الاستخدام التحليلى النفسى لهاتين الكلمتين يمكن للقارئ أن يعود إلى معجم مصطلحات التحليل النفسى، تأليف جان لابلانش وج.ب. بونتاليس، ترجمة د. مصطفى حجازى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط٢، ١٩٨٧، ص ١٢٨.

مستعمِرةً أو مستعمَرة، هو ذلك الشكل من النفى الذى يتيح منفذاً لمعرفة الاختلاف. وإمكانية الاختلاف والسريان تلك هى التى تطلق دال **البشرة / الثقافة** من إسار ضروب التثبيت التى يقيمها التنميط العرقى، والتحليل المنطقى للدم، وإيديولوجيات السيطرة أو الانحطاط العرقى والثقافى. يقول فانون قانطاً: أنّى يمّم الزنجى وجهه يبقى زنجيًا[١٥]؛ فعرقه يغدو دالولاً لا سبيل إلى اجتثاثه على ما فى الخطاب الكولونيالى من **اختلافٍ منفىّ**. ذلك أن الصورة النمطية تعوق اشتغال دالّ العرق والإفصاح عنه كما تعوق أى شىء آخر ما عدا **ثبات** هذا الدال بوصفه عنصرية. فنحن نعرف مسبقاً وعلى الدوام أنّ السود فاسقون، والآسيويين منافقون...

(ج)

ثمة مشهدان أوليان* فى كتاب فانون **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**: أسطورتان عن أصل الوسم الذى تُوْسَم به الذات ضمن الممارسات والخطابات العنصرية فى ثقافة كولونيالية. ففى إحدى المناسبات تعمد فتاة بيضاء إلى تثبيت فانون فى نظرةٍ وكلمةٍ وهى تلتفتُ لتتماهى مع أمها. وتتردد أصداء هذا المشهد إلى ما لانهاية فى كامل مقالة فانون «واقعة السواد»: انظرى زنجى ... ماما، انظرى الزنجى! أنا خائفة. ويستنتج فانون: ما الذى يمكن لذلك أن يمثّله بالنسبة لى سوى حالة من البتر، والاستئصال، والنزف الذى رشق جسدى كله بدم أسود[١٦]. كما يلحّ فانون أيضاً على تلك اللحظة الأولية حين يواجه الطفل الصور النمطية العرقية والثقافية فى قصص الأطفال، حيث يُقدَّم الأبطال البيض والشياطين السود كمواضع للتعيين الإيديولوجى والنفسى للهوية. ومثل هذه الضروب من الدراما تؤدّى فى المجتمعات الكولونيالية كلّ

* **المشهد الأولى أو الأصلى** primal scene: مصطلح فرويدى يشير إلى تجربة طفلية صادمة تنتظم فى نوع من السيناريو أو المشهد ويلاحظها الطفل أو يفترضها استناداً إلى بعض المؤشرات، ومن ثم يتصورها فى استيهاماته. ومن أهم المشاهد الأولية مشهد العلاقة الجنسية بين الوالدين، والتى يؤولها الطفل عادة على أنها فعل عنف من قبل الأب (على الأم).

يوم، كما يقول فانون، مستخدماً استعارةً مسرحية - هى المشهد - تؤكّد على المرئى والمُشَاهَد. والحال، أننى أريد أن ألعب على كلا هذين المعنيين اللذين يشيران فى آن معاً إلى موقع الاستيهام والرغبة وإلى منظر التذويت والقوة.

ليس صعباً أن نتبين الدراما التى تشكّل أساس هذه المشاهد الكولونيالية الدراماتيكية اليومية. ففى كلّ مشهد من هذه المشاهد تدور الذات حول محور الصورة النمطية كيما تعود إلى نقطة أو موضع من مواضع التماهى الكلى. فتحديقة الفتاة تعود إلى أمها فى تبيّنها النمط الزنجى وإنكارها له، والطفل الأسود يعود عن نفسه أو ينصرف عنها، وعن عرقه، فى تماهيه الكلى مع إيجابية البياض الذى هو لون وليس لوناً فى آن معاً. ففى فعل الإنكار والتثبيت تعود الذات الكولونيالية إلى نرجسية **الخيالى*** وتعيينه لهوية أنا مثالى أبيض وكامل. وما توضحه هذه المشاهد الأولية هو أن النظر / السمع / القراءة كمواضع للتذويت فى الخطاب الكولونيالى هى بمثابة دليل على أهمية المخيال البصرى والسمعى بالنسبة لـ **تواريخ** المجتمعات(١٧).

وأريد فى هذا السياق على وجه التحديد أن أُلْمِعَ باقتضاب إلى إشكالية أن ترى / أن تكون مرئياً. حيث أقترح من أجل إدراك الذات الكولونيالية بوصفها أثراً من آثار القوة التى تتسم بأنها منتجة - ضابطة و مُلِذَّة - أن نرى إلى رقابة القوة الكولونيالية

---

* **الخيالى**، أحد السجلات الثلاثة الأساسية التى أشار إليها لاكان. ففى المرحلة الباكرة من تطوره لا يكون الطفل قادراً بعد على تلمّس أى تمييز واضح بين الذات والموضوع، أو بينه وبين العالم الخارجى. وهذه الحالة من حالات الكينونة هى ما يدعوه لاكان بـ الخيالى، ويعنى به شرطاً تفتقر فيه الذات إلى أى مركز محدد. وتبدو فيه وهى تعبر إلى الموضوعات، وخاصة جسد الأم، والموضوعات تعبر إليها فى تبادل وخلط للهويات مغلق لا ينقطع ودونما حاجز. وحتى فى مرحلة المرآة، التى يبدأ فيها بالحدوث، من ضمن حالة الكينونة الخيالية هذه، أول تطوير لأنا، أو صورة متكاملة عن الذات، فإن علاقة الطفل بهذه الصورة لا تزال من نوع خيالى، حيث الصورة هى ذاته وليست ذاته فى آنٍ معاً، وبذا تكون ضبابية الحدّ بين الذات والموضوع لا تزال سائدة على الرغم من بدء سيرورة ابتناءِ مركز للذات. والخيالى بالنسبة للاكان هو ذلك الميدان من الصور التى نتماهى معها، ولكننا بفعلنا ذاك نساق إلى سوء إدراك وسوء تمييز ذواتنا. والأنا، بالنسبة للاكان، ليس سوى تلك السيرورة النرجسية التى ندعم على أساسها معنى خيالياً ذات موحّدة من خلال إيجادنا لشىء فى العالم يمكننا التماهى معه. وبكلمة فإنّ هذا السجل يصطبغ بغلبة العلاقة مع صورة الآخر الشبيه وعلاقة الشخص النرجسية أساساً بأناه.

على أنها تعمل بالعلاقة مع نظام **الدافع إلى النظر**. وهذا معناه أن الدافع الذى يمثّل الالتذاذ بالرؤية، والذى يتّخذ من النظرة موضوعاً لرغبته، مرتبط بكلٍّ من أسطورة الأصول، والمشهد الأولى، وإشكالية الفيتشية ويموقع الموضوع المنظور إليه ضمن علاقة خيالية. فالمراقبة، شأن التلصصية، لابد أن تعتمد فى فعاليتها على **القبول الفعّال** الذى يمثّل لازمتها الواقعية أو الأسطورية (لكنه علي الدوام واقعى كأسطورة) ويرسخ فى فضاء النظر وهم علاقة الموضوع(١٨)* (التشديد لى) . والحال، أن تجاذب هذا الشكل من القبول فى تحديد الموضوع ـ الواقعى كأسطورة ـ هو التجاذب الذى تدور حوله الصورة النمطية ويلقى الضوء على ذلك الارتباط الحاسم بين اللذة والقوة مما يلحّ عليه فوكو لكنه يخفق، فى اعتقادى، فى أن يفسّره.

بيد أنّ تشريحِي للخطاب الكولونيالى يظلُّ ناقصًا ما لم أُموْقِع الصورة النمطية، بوصفها نموذجاً مُحْتَجَزاً وفيتشياً من التمثيل، ضمن حقل تعيين الهوية الخاص بها، والذى سبق أن حددته فى توصيفى لمشهدىّ فانون الأولين بأنه ترسيمة الخيالى اللاكانية. فهذا الأخير(١٩). هو التحوّل الذى يعترى الذات فى طور المرآة** التكوينى، حين تتخذ تلك الذات صورة **مميزة** تتيح لها أن تطرح أو تفترض سلسلة

***علاقة الموضوع** object relation: مصطلح تحليلي نفسى يدل على أسلوب علاقة الشخص مع عالمه، فهذه العلاقة هى نتيجة معقدة وكلية لشكل ما من أشكال تنظيم الشخصية، ولمقاربة متفاوتة فى درجة هواميتها للموضوعات، ولشكل ما من أنماط الدفاع المفضّلة.

****طور المرآة** عند لاكان هو مرحلة من مراحل تكوين الكائن الإنسانى بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر من الحياة، وضمن حالة الخيالى. حيث يجد الطفل الصغير فى المرآة صورةً يختبر فيها وحدةً مرضية وملذة لا يختبرها فى جسده الخاص، لكن هذه الصورة هى صورة مغتربة ولا تزال من نوع خيالى، لأن الطفل يسىء تمييز ذاته فيها. فهى ذاته وليست ذاته فى آن واحد، لأن ضبابية الحدّ بين الذات والموضوعات لا تزال سائدة. ومع هذا فإن الطفل يكون قد بدأ سيرورة ابتناء مركز للذات. وهذه الذات، كما توحى وضعية المرآة، هى نرجسية أساساً. حيث يتم التوصل إلى معنى أنا من خلال اكتشاف أن أنا منعكسة إلى الذات من موضوع أو شخص فى العالم هو جزء من ذواتنا ـ نتماهى معه ـ وليس ذواتنا مع ذلك، بل شىء غريب. ويمكن قراءة وضعية المرآة بوصفها نوعًا من الاستعارة، حيث تكشف مفردة (هى الطفل) شبيهًا لها فى آخر (هو الانعكاس). ويرى لاكان أن هذه الصورة تنطبق على الخيالى ككل. فهو عالم كمال ووفرة تعكس فيه الموضوعات ذاتها فى بعضها البعض ضمن دارة مغلقة دون انقطاع ودون اختلافات أو تقسيمات واقعية، ودون افتقارات أو إقصاءات من أى نوع. ولكن، بقدر ما تصطبغ العلاقة بين الأشخاص لاحقاً بآثار مرحلة المرآة، فإنها تصبح –بحسب لاكان– علاقة خيالية، ثنائية، محكوم عليها بالتوتر العدوانى، حيث يتكون الأنا كآخر، ويتكون الآخر كأنا.

من ضروب التكافؤ، والتماثل، والهوية بين موضوعات العالم المحيط. بيد أنّ هذا التموقع إشكالى هو ذاته، ذلك أن الذات تجد نفسها أو تدركها من خلال صورة هى فى آن معاً مولّدة للاغتراب ومنطوية تالياً على ضربٍ من المواجهة. وهذا ما يشكّل أساس العلاقة الوثيقة بين شكلى تعيين الهوية المتواطئين مع الخيالى، ألا وهما النرجسية والعدوانية. فهذان الشكلان على وجه التحديد من أشكال تعيين الهوية هما ما يشكّل الاستراتيجية المسيطرة لدى القوة الكولونيالية التى تُمَارَس بالعلاقة مع الصورة النمطية التى توفّر ـ بوصفها شكلاً من القناعة المتعددة والمتناقضة ـ معرفةً بالاختلاف و إنكاراً أو تقنيعًا له فى الوقت ذاته. وبذا يكون امتلاء الصورة النمطية ـ أى صورتها كـ هوية ـ مهدّداً دوماً بـالنقص شأنه فى ذلك شأن طور المرآة.

وبذا يكون بناء الخطاب الكولونيالى تمفصلاً معقداً بين مجازات الفيتشية ـ استعارةً وكنايةً ـ والشكلين النرجسى والعدوانى المتاحين لـ **الخيالى** فى تعيين الهوية. وبذا يكون الخطاب العرقى القائم على الصور المنمطة استراتيجية رباعية الأطراف. حيث نجد ارتباطاً بين وظيفة الفيتش الاستعارية أو التقنيعية والاختيار النرجسى للموضوع* كما نجد تحالفًا معاكساً بين التصوير الكنائى للنقص والطور العدوانى من أطوار الخيالى. وبذا يكون ما يشكّل الذات فى الخطاب الكولونيالى هو مخزونٌ أو ذخيرةٌ من المواقع المتصارعة. حيث يكون اتخاذ أى موقع محدد، ضمن شكل خطابى نوعى، وفى ظرف تاريخى معين، إشكالياً على الدوام موضع ثبات واستيهام على السواء. فهو يوفّر هوية كولونيالية تُؤَدّى ـ شأن جميع استيهامات الأصالة والبدء ـ فى فضاء من التمزق والتهديد الصادرين عن تغاير المواقع الأخرى وفى مواجهة هذا الفضاء. فلكى يكون التدليل الذى تمارسه الصورة النمطية ناجحًا، فإن هذه الأخيرة - بوصفها شكلاً من القناعة المنشطرة والمتعددة - تحتاج إلى سلسلة متواصلة ومتكررة من الصور النمطية الأخرى. والسيرورة التى يُنْقَشُ من خلالها التقنيع الاستعارى على نقصٍ لابدَّ

---

* **الاختيار النرجسى للموضوع** narcissistic obi ect-choice: هو اختيار للموضوع على غرار علاقة الشخص بنفسه، وبحيث يمثل الموضوع المختار هذا المظهر أو ذاك من الشخص عينه.

له من ثم أن يُخْفَى هى سيرورة تعطى الصورة النمطية كلاً من ثباتها وخاصيتها الهوامية، حيث ينبغى للقصصِ القديمة ذاتها، عن حيوانية الزنجى، أو استغلاق الكولى* أو غباء الإيرلندى، أن تحكى مرّة أخرى من جديد (وبصورة قسرية)، كيما تقدّم ضروباً من الرضا والخوف مختلفة فى كلّ مرّة.

وفى أى خطاب كولونيالى معيّن، نجد أن المواقع الاستعارية / النرجسية والمواقع الكنائية/ العدوانية تعمل عملها فى الوقت ذاته، متوازنةً ذلك التوازن الاستراتيجى فى علاقة واحدها بالآخر، شأنها فى ذلك شأن لحظة الاغتراب التى تقف بمثابة تهديد لوفرة الخيالى، وشأن القناعة المتعددة التى تتهدّد الإنكار الفيتشى. فذوات الخطاب تُبْنَى ضِمن جِهاز القوة الذى يحتوى- بكلا معنيى هذه الكلمة** -معرفةً أخرى، معرفة مُحْتجزة وفيتشية تعمل عبر الخطاب الكولونيالى بوصفها ذلك الشكل المحدود من الآخرية الذى دعوته بالصورة النمطية. وإننا لنجد لدى فانون وصفًا لاذعًا لمفاعيل هذه السيرورة وآثارها على الثقافة المستعمرة:

> عذابٌ متواصل وليس اختفاءً كاملاً للثقافة التى كانت قائمة فى السابق. فالثقافة التى كانت ثقافة حيّة ومنفتحة على المستقبل، تغدو مغلقة، مثبّتة فى الوضع الكولونيالى، ترزح تحت نير الاضطهاد. ولأنها حاضرة، ومحنّطة فى آنٍ معًا، فإنها تشهد ضدّ أهلها.... التحنيط الثقافى يفضى إلى تحنيط تفكير الفرد.... كما لو أن من الممكن لإنسان أن يتطور خارج ثقافة تعرّفه ويقرر أن يتبنّاها(٢٠).

تحاول الاستراتيجية رباعية الأطراف التى وضعتُها للصورة النمطية أن تقدّم لـ ذات الخطاب الكولونيالىّ، على نحوٍ فيه شيء من التردد، بنيةً وسيرورةً. وما أريده الآنَ هو أن أتَناول مشكلة التمييز أو التفرقة على أنها الأثر أو المفعول السياسى لمثل هذا

*الكولى cooli: هو عامل غير مهر، تُدْفَع له أدنى الأجور، وخاصة فى بعض أجزاء آسيا.

**أى بالمعنى الذى يشير إلى الاشتمال على الشىء واستيعابه من جهة وإلى السيطرة عليه والتحكم فيه من جهة أخرى.

الخطاب وأن أربط هذه المشكلة بسؤال العرق و البشرة. ومن أجل هذه الغاية، فإنه من المهم أن نتذكر أن القناعة المتعددة التى ترافق الفيتشية لا تتّسم بقيمة إنكارية وحسب بل بـ قيمة معرفية أيضًا، وهذه الأخيرة هى ما سأسعى وراءه الآن. ولكى نحسب هذه القيمة المعرفية فإن من الحاسم أن ننظر فيما يعنيه فانون حين يقول:

> ثمّة سعىٌ وراء الزنجى، فالزنجى هو حاجة، لأن المرء لا يستطيع أن يواصِل من دونه، فثمة حاجة إليه، إنما ليس من غير أن يجْعَل مستساغاً على نحو معين. ولسوء الحظ، فإنّ الزنجى يطيح بالمنظومة ويخرق المعاهدات(٢١).

لكى نفهم هذه الحاجة وكيف يُجْعَل المحلى أو الزنجى مستساغًا لابد أن نعترف ببعض ضروب الاختلاف المهمة بين النظرية العامة فى الفيتشية واستخداماتها المخصوصة فى فهم الخطاب العنصرى. وأول ضروب الاختلاف هذه، أنّ فيتش الخطاب الكولونيالى ـ ما يدعوه فانون ترسيمة البشرة ـ ليس سراً كما هو حال الفيتش الجنسى. فالبشرة التى هى الدال الأساسى على الاختلاف الثقافِى والعرقى فى الصورة النمطية، هى الأشد وضوحًا بين ضروب الفيتش، حيث تدْرك كنوع من «المعرفة الشائعة» فى سلسلة من الخِطابات الثقافية، والسياسية، والتاريخية، وتلعب دوراً عامًا فى الدراما العرقية التى تؤدّى كل يوم فى المجتمعات الكولونيالية. وثانى ضروب الاختلاف، أن الفيتش الجنسى مرتبط ارتباطاً وثيقًا بـ «الموضوع الجيد»، فهو الدعامة التى تجعل كامل الموضوع مرغوباً ومحبوباً، والتى تيسّر العلاقات الجنسية بل وتستطيع أن تعزز شكلاً من أشكال السعادة. ويمكن النظر إلى الصورة النمطية أيضًا على أنها ذلك الشكل المثبّت المحدَّد من أشكال الذات الكولونيالية والذى ييسِّر العلاقات الكولونيالية ويقيم شكلاً خطابيًا من التقابل أو التضاد العرقى والثقافى تمارس القوة الكولونيالية تبعًا لمعطياته. فإذا ما زعِم أن المستعمرين غالباً ما يكونون موضوعات للكراهية، كان بمقدورنا أن نردّد مع فرويد:

> إن العاطفة والعداء فى التعامل مع الفيتش ـ اللذين يسيران بالتوازى مع إنكار الخصاء والاعتراف به ـ يكونان مختلطين بنسب غير متساوية باختلاف الحالات، بحيث يمكن تمييز الواحد منهما أو الآخر بمزيد من الوضوح (٢٢).

ومـا يتـبـيّنـه هذا القـول هو ذلك **المدى** الواسع الـذى تطوله الصـورة النمطيـة، من الخادم المطيع إلى الشيطان، من المحبوب إلى المكروه، الأمر الذى يمثّل تبدّل وتحوّل مواقع الذات فى اشتغال القوة الكولونيالية الذى حاولت أن أفسّره من خلال حركية منظومة الخطاب الكولونيالى الاستعارية / النرجسية والكنائية / العدوانية. غير أن ما يبقى حرياً بالتفحص هو بناء دالّ البشرة / العرق فى أنظمة الرؤية والخطابية تلك - الفيتشية، والنظر، و**الخيالى** - التى جعلت ضمنها موقع الصور النمطية. فمن غير ذلك الأساس لا نستطيع أن نبنى القيمة المعرفية لذلك الدالّ، تلك القيمة التى تمكّننا- كما آمل-من رؤية مكان الاستيهام فى ممارسة القوة الكولونيالية.

والحال أن سجالى يتكئ على قراءة معينة لإشكالية التمثيل الخاصة بالوضعية الكولونيالية، كما يشير فانون:

> تكمن أصالة السياق الكولونيالى فى أن البنية التحتية الاقتصادية هى بنية فوقية أيضًا... فأنت غنى لأنك أبيض، وأنت أبيض لأنك غنى. وهذا هو السبب فى ضرورة التوسّع قليلاً بالتحليل الماركسى فى كلّ مرّة نتناول فيها المشكلة الكولونيالية(٢٣).

وهنا إما أن يُرى فانون على أنه متمسّك بتصوّر تأملى أو حتمى بسيط فيما يتعلق بالتدليل الثقافى / الاجتماعى، أو أن يقْرأ على نحو شائق ومثير أكثر، على أنه يتّخذ موقفًا مناهضًا للمذهب القائل بالكبت (مهاجمًا ذلك التصور الذى يرى أن الإيديولوجيا-بوصفها ضربًا من سوء الإدراك أو سوء التمثيل- هى بمثابة كبت للواقعى). ولغاياتنا هنا، فإننى أميل إلى هذه القراءة الثانية التى توفّر لممارسة القوة ضرباً من وضوح الرؤية، وتدعم السجال الذى يرى أن البشرة، بوصفها دالّ التمييز أو التفرقة، لابدّ أن تنتج أو تعالج بوصفها واضحة. وكما يقول بول أبوت فى سياق مختلف جداً، فإنه

> فى حين ينفى الكبت موضوعه إلى اللاوعى، وينسى ويحاول أن ينسى النسيان، فإن التمييز لابدّ له أن يواصل استدعاء تمثيلاته إلى الوعى، معززاً المعرفة الحاسمة بالاختلاف الذى تجسّده هذه التمثيلات ومعيداً إليها حيويتها باتجاه الإدراك الذى تقوم عليه فعالية التمييز.... الذى لابدّ له من أن يغتذى على حضور الاختلاف ذاته الذى هو موضوعه أيضاً (٢٤).

وما «يُقرُّ» التمييز- كما يتابع أبوت- هو الاحتجاز أو الانسداد الذى يقف فى وجه بناء الاختلاف بناء مسبقاً وفى وجه اشتغاله: فهذا الكبت الذى يعترى الإنتاج يقتضى أن تكون معرفة الاختلاف مدبرةً ببراءة، بوصفها طبيعية، أى أن تكون المعرفة مخترعةً بوصفها إدراكاً بدئياً، وبوصفها نتيجة عفوية لـ وضوح ما هو واضح (٢٥).

إنَّ هذا النوع، العفوى والواضح، على وجه التحديد من أنواع المعرفة هو الذى ينسب إلى الصورة النمطية. حيث يكون اختلاف موضوع التمييز واضحًا وطبيعياً فى آن معًا، كما هو اللون بوصفه الدالول الثقافى / السياسى على الدونية والانحطاط، وكما هى البشرة بوصفها هويته الطبيعية. غير أن تناول أبوت لهذا الأمر يتوقف عند نقطة تعيين الهوية ويتواطأ على نحو غريب مع نجاح الممارسات التمييزية إذ يشير إلى أن تمثيلاتها تقتضى كبت اشتغال الاختلاف، كما يرى أن القول بخلاف ذلك يعنى وضع الذات فى حالة من استحالة الإدراك، إذ أنها ستنقل إلى الوعى تغاير الذات بوصفها مكان الإفصاح (٢٦).

وعلى الرغم من إدراك أبوت تلك الأهمية الحاسمة التى تحظى بها معرفة الاختلاف بالنسبة للتمييز وما يطرحه من إشكالية على الكبت، إلا أنه واقع فى إسار المكان الموحَّد الذى يتركه للإفصاح. فهو يكاد يشير إلى أن من الممكن لـ مؤوِّل الخطاب التمييزى - ولو بصورة لحظية ووهمية - أن يكون فى موقع غير موسوم بالخطاب إلى الحدّ الذى يمكن عنده أن يحكم على موضوع التمييز بأنه طبيعى وواضح. وما يغفله أبوت هو الدور التيسيرى الذى يلعبه التناقض والتغاير فى بناء الممارسات السلطوية وتثبيتاتها الخطابية الاستراتيجية.

يقوم مفهومى الخاص عن الصورة النمطية - بوصفها - خيطاً رابطاً على تبيّن ومعرفة **تجاذب** تلك السلطة وتلك الأنظمة الخاصة بتعيين الهوية. فدور التعيين الفيتشى للهوية، فى بناء معارف تمييزية معتمدة على حضور الاختلاف، هو توفير سيرورة من الانشطار والقناعة المتعددة / المتناقصة فى موضع النطق والتذويت. وهذا الانشطار الحاسم للأنا هو ما يتمثّل فى توصيف فانون لبناء الذات المستعمرة بوصفها أثراً من آثار خطاب قائم على الصور النمطية: حيث تكون الذات مثبتَّةً أساساً لكنها منشطرة ثلاثاً بين المعارف المتضاربة الخاصة بالجسد، والعرق، والأسلاف. فحين تغير الصورة النمطية على الترسيمة الجسدية، تنهار هذه الأخيرة، وتحتل مكانها ترسيمة عرقية قائمة على لون البشرة.... ولا يعود الأمر متعلقًا بإدراكى

لجسدى بصيغة الشخص الثالث بل بإدراكى له بصيغة الشخص المثلث.... فلست مكاناً معيناً واحداً، بل مكانين، ثلاثة أمكنة (٢٧).

ويمكن أن تُفْهَم هذه السيرورة على أفضل وجه بالعلاقة مع الإفصاح عن القناعة المتعددة مما يقترحه فرويد فى مقالته عن الفيتشية. فذلك الشكل من المعرفة الذى يتيح إمكانية الاشتمال على قناعتين متناقضتين فى وقت واحد، إحداهما رسمية والأخرى سرية، إحداهما قديمة والأخرى تقدمية، إحداهما تفسح المجال لأسطورة الأصول والأخرى تفصح عن الاختلاف والانقسام، هو شكل غير قائم على الكبت. أما قيمته المعرفية فتكمن فى الاتجاه الذى يتخذه بوصفه ضرباً من الدفاع حيال الواقع الخارجى، وفى توفيره، كما يقول ميتز:

> ذلك القالب الدائم، ذلك النموذج الأصلى الفعّال لجميع تلك الانشطارات فى القناعة مما سيغدو الإنسان قادراً عليه منذ الآن فصاعداً فى أشدّ المجالات تنوّعاً، ولجميع تلك التفاعلات المعقدة إلى ما لانهاية سواء كانت لا واعية أو واعية فى بعض الأحيان مما سيبيحه الإنسان لنفسه بين التصديق والتكذيب (٢٨).

واعتقادى ـ أنه من خلال هذا التصور للانشطار والقناعة المتعددة ـ يغدو من الأسهل أن نرى ارتباط المعرفة والاستيهام، والقوة واللذة، الذى يؤثّر بالغ التأثير على ذلك النظام المحدد من الوضوح الذى يجنّده الخطاب الكولونيالى. فوضوح الآخر العرقى / الكولونيالى هو فى آنٍ معاً **موضع** هوية (انظرى، زنجى) ومشكلة تعترض الانغلاق الذى تجرى محاولته ضمن الخطاب. ذلك أن تمثيل الانشطار فى الخطاب يزرع الاضطراب فى معرفة الاختلاف بوصفه مواضع خيالية للهوية والأصل، كالأسود والأبيض. وما دعوته باللعب بين اللحظات الاستعارية / النرجسية والكنائية / العدوانية فى الخطاب الكولونيالى ـ تلك الاستراتيجية رباعية الأطراف الخاصة بالصورة النمطية ـ هو لعب يتبيّن على نحوٍ حاسم الصورة المسبقة للرغبة بوصفها قوة يمكن أن تولّد الاضطراب والصراع فى جميع أنظمة الأصالة التى كنت قد جمعتها معاً. ففى تحديد موضوع الدافع إلى النظر ثمّة على الدوام عودة النظرة المنطوية على التهديد، وفى تعيين الهوية ضمن علاقة الخيالى ثمة على الدوام ذلك الآخر المولد

للاغتراب (أو المرآة) الذى يعيد صورته إلى الذات على نحو حاسم، وفى ذلك الشكل من الاستبدال والتثبيت الذى هو الفيتشية ثمة على الدوام أثر الضياع والغياب. ولكى نعبّر عن ذلك بصورة محكمة نقول: إن معرفة الاختلاف وإنكاره يكونان مضطربين على الدوام بالسؤال المتعلق بتمثيل أو إعادة حضور الاختلاف وبنائه.

وبهذا المعنى، فإن الصورة النمطية هى موضوع مستحيل. ولهذا السبب بالذات، فإن ما تبذله الكولونيالية من جهود تتعلق بـ المعارف الرسمية ـ شبه العلمية، والتنميطية، والإدارية، والقانونية، والخاصة بتحسين النسل ـ هى جهود تكون متراكبة، عند موضع إنتاجها المعنى والقوة، مع الاستيهام الذى يضفى طابعًا دراميًا على الرغبة المستحيلة فى أصل نقى، غير متباين. فالاستيهام الكولونيالى، الذى لا يِشكّل هو ذاته موضوع الرغبة بل خلفيتها أو بيئتها، والذى لا يشكّل هو ذاته ضرْباً من إسباغ هويات مسبقة أو الردّ والنسبة إليها، بل إنتاجًا لهذه الهويات فى نحو سيناريو الخطاب الكولونيالى، يلعب دوراً حاسمًا فى تلك المشاهد اليومية من التذويت فى مجتمع كولونيالى يشير إليه فانون مرة بعد مرة. وكِما هو الحال فى استيهامات أصول الجنس والجنسية، فإن إنتاجات الرغبة الكولونيالية تسِم الخطاب بأنه بقعة مفضّلة لأشدّ الارتكاسات الدفاعية بدائيةً، كالتحوّل ضد الذات، والتحوّل إلى النقيض، والإسقاط، والنفى (٢٩).

ومشكلة الأصل بوصفها إشكاليةُ معرفةٍ عنصريةٍ وقائمةٍ على الصور النمطية هى مشكلة معقدة، وما قلته عن بنائها سوف يتضح من خلال إضاءةٍ نستمدها من فانون. فالتصوير المنمط ليس بناء صورة زائفة تغدو كبش فداء الممارسات التمييزية بقدر ما هو نص متجاذب من الإسقاط والاجتياف*، والاستراتيجيات الإستعارية والكنائية، والانزياح، وفرط التحديد، والإثم، والعدوانية وبقدر ما هو تقنيع وشطْر لـ المعارف الرسمية والهوامية بغية بناء مواقع الخطاب العنصرى وتقابلاته:

فى ذلك اليوم الشتوى الأبيض أُعيد إلىَ جسدى مبطوحاً،
مشوّهاً، معاداً تلوينه، ومكْسواً بالحداد. الزنجى حيوان،

*ورد **الإسقاط** فى هامش سابق، أما **الاجتياف** introjection: فهو عملية يقوم فيها الشخص بنقل موضوعات، أو صفات خاصة بهذه الموضوعات من الخارج إلى الداخل تبعاً لأسلوب استيهامى أو هوامى. ويتشكّل الأنا، عند فرويد، من خلال اجتياف كل ما هو مصدر للذّة وإسقاط كل ما هو عامل تنغيص على الخارج.

> الزنجى ردىء، الزنجى وضيع، الزنجى شنيع، انظرى: زنجى، برد، الزنجى يرتجف، الزنجى يرتجف لأنه بردان، الصبى الصغير يرتجف لأنه خائف من الزنجى، الزنجى يرتجف من البرد ذلك البرد الذى يخترق العظام، الصبى الصغير الجميل يرتجف لأنه يحسب أن الزنجى يمور بالغضب، الصبى الصغير الأبيض يُلْقى بنفسه فى حِجْر أمه: ماما، الزنجى يريد أن يأكلنى(٣٠).

إنَّ سيناريو الاستيهام الكولونيالى هو ما يُفْصِح ـ فى أدائه تجاذب الرغبة ـ عن الحاجة إلى الزنجى، تلك الحاجة التى يحطمها الزنجى. ذلك أن الصورة النمطية هى بديل وظلّ فى آن معًا. فمن خلال تقبّل الآخر المصوَّر نمطيًا لأشدّ استيهامات المستعمِر وحشيةً واستجابته لهذه الاستيهامات (بمعناها الشعبى الشائع)، فإنه يكشف شيئًا مَن استيهام موقع السيادة ذاك (بوصفه رغبةً، دفاعًا). ذلك أنه إذا ما كانت البشرة فى الخطاب العنصرى تعنى وضوح الدكنة، وتمثل دالاً رئيسًا على الجسد وتعالقاته الاجتماعية والثقافية، فإننا مضطرون لأن نتذكر ما قاله كارل أبراهام فى عمله الأساسى عن الدافع إلى النظر(٣١)، حيث يرى أن القيمة اللذّية للدكنة تكمن فى ضرب من الانسحاب بغية عدم معرفة أى شىء عن العالم الخارجى. إلا أن معناها الرمزى يظل متجاذبًا على طول الخط. فالدكنة تدلُّ على كلٍّ من الولادة والموت فى آن معًا، وهى فى الأحوال جميعاً رغبة فى العودة إلى امتلاء الأم، رغبة فى خطٍّ من الرؤية والأصل لا انكسار فيه ولا تباين.

بيد أنه من المؤكد أن ثمة مشهداً آخر من مشاهد الخطاب الكولونيالى يلبّى فيه المحلى أو الزنجى حاجة الخطاب الكولونيالى، حيث يكون الانشطار الهدّام قابلاً للبرء والتعويض ضمن استراتيجية مِن الضبط أو التحكم الاجتماعى والسياسى. وبذا يبدو صحيحًا أن سلسلة التدليل الصُّوريّة النمطية مختلطة، ومتعددة الأشكال، ومنحرفة، وتقف بمثابة إفصاح عن قناعة متعددة. فالأسود همجى (آكل للحوم الآدمية)، إلا أنه أيضاً وفى الوقت ذاته أخلص الخدمِ وأجلهم (حامل الطعام)، وهو تجسيد للجنس الهائج وبرىء براءة الأطفال، وهو مبْهم، وبدائى، وساذج كما هو أخبر الخبراء بالحياة والناس وأبرع كذّاب ومتلاعب بالقوى الاجتماعية. ربما يتمُّ إضفاء الطابع الدرامى

عليه فى كل حالة من هذه الحالات هو ضرب من الفصل - بين الأعراق، والثقافات، والتواريخ، **ضمن** التواريخ - فصل بين **ما قبل وما بعد** مما يعيد على نحوٍ موسوسٍ اللحظة الأسطورية، أو التفارق الأسطورى.

وعلى الرغم من ضروب التشابه البنيوى مع لعب الحاجة والرغبة فى الاستيهامات الأولية*، إلا أن الاستيهام الكولونيالى لا يحاول أن يغطّى على لحظة الفصل تلك. فهو أشد تجاذباً من أن يفعل ذلك. وهويطرح - من جهة أولى- ضرباً من الغائية المتمثلة فى إمكانية أن تتزايد على نحو مطرد قابلية المحلى للإصلاح فى ظل شروط معينة من الضبط والتحكم الكولونياليين. إلا أنه - من جهة ثانية- يبدى ذلك الفصل على نحوٍ فعّال، ويجعله أشد وضوحاً. ووضوح هذا الفصل، فى إنكاره على المستعمر قدرته على حكم ذاته، وعلى الاستقلال، والتمتع بأنماط المدنيّة الغربية، هو الذى يعمل على إقرار النسخة والرسالة الرسميتين من القوة الكولونيالية.

إن الخطاب العنصرى الصُّوَرى النمطى ينقش - فى لحظته الكولونيالية - شكلاً من الحكومية يتأثر أعمق التأثر، فى تشكيله المعرفة وممارسته القوة، بضَرْبٍ من الانشطار المُنتِج. فبعض ممارساته تدرك اختلاف العرق، والثقافة، والتاريخ على النحو الذى بلْوَرتْها عليه المعارف الصُّورية النمطية والنظريات العرقية والتجربة الكولونيالية فى ميدان الإدارة، فتمأسس على هذا الأساس سلسلةً من الإيديولوجيات السياسية والثقافية التى تتميز بأنها متحيزة، وتمييزية، وأثرية، وقديمة، و أسطورية، وتُدْرَك إدراكًا حاسمًا على أنها كذلك. وبـ معرفة السكان المحليين من خلال هذه المصطلحات، فإن أشكال الضبط والتحكم السياسى السلطوية والتمييزية تعْتَبر ملائمةً ومناسبةً. وبذا يحكم على السكان المستعمرين بأنهم سبب المنظومة ونتيجتها فى آن معًا، فيحْتجزون فى حلقةٍ من التأويل. حيث تكون واضحةً ضرورة مثل هذا الحكم الذى تبرره تلك الإيديولوجيات الأخلاقية والمعيارية عن الرقىّ الذى يُدْرَك على أنه الرسالة الحضارية أو واجب الرجل الأبيض. غير أننا نجد فى جهاز القوة الكولونيالية

* **الاستيهامات الأولية أو الأصلية**، هى البنى الاستيهامية النمطية (من مثل الحياة الرحمية، المشهد الأولى، الخصاء، الغواية) التى يجدها التحليل النفسى فى أساس تنظيم الحياة الاستيهامية، وذلك مهما كانت طبيعة تجارب الشخص الذاتية. ويفسر فرويد الطابع الكونى لهذه الاستيهامات فى كونها تشكّل تراثاً ينتقل عبر الأجيال.

ذاته منظومات وعلومًا حديثة فى الحكم، وأشكالاً غريبة تقدمية فى التنظيم الاجتماعى والاقتصادى توفّر التبرير الظاهر لمشروع الكولونيالية، وهذا سجال كان قد ترك أثره، جزئيًا، على كارل ماركس. والحال، أن الموقع الذى تتواجد فيه معًا كل هذه الأمور هو المكان الذى تستخدم فيه استراتيجيات التهميش والتراتب فى تدبُّر المجتمعات الكولونيالية. وإذا ما كان مبرّراً ما استنتجته من فانون بشأن ذلك الوضوح الخاص الذى يميّز القوة الكولونيالية، فإننى أتوسّع بذلك لأقول إن هذا الوضوح هو شكل من الحكومية يعمل فيه الفضاء الإيديولوجى بطرائق تعاونية صريحة ومنفتحة مزيداً من الانفتاح مع الحاجات أو الضرورات السياسية والاقتصادية. فالثكنات تدعمها الكنيسة التى تدعمها المدرسة، والمعسكر تدعمه الخطوط المدنية بكلّ ما لديها من القوة. وما يجعل مثل هذا الوضوح الذى يميّز مؤسسات القوة وأجهزتها ممكناً هو أن ممارسة القوة الكولونيالية تجعل علاقة هذه المؤسسات والأجهزة غامضة، وتُنتجها على أنّها ضروبٌ من الفيتش، أو مشاهد من التفوق الطبيعى/ العرقى. وحده مَقرّ الحكم أو كرسيّه يكون فى مكان آخر، غريبًا تفصله تلك المسافة التى تعتمد عليها المراقبة فيما تمارسه من استراتيجيات التشيىء والمعيارية والضبط.

أما كلمة الختام فهى لفانون:

سلوكُ (لمستعمِر) هذا ينمُّ عن عزمٍ على التشيىء، والتقييد، والحَبْس، والقسوة. فعبارات مثل أعرفهم و تلك هى حالهم، تبيّن هذا التشيىء الأقصى وقد تحقق بنجاح....

ثمة من جهة أولى ثقافةٌ يمكن أن نتبيّن فيها خصائص الدينامية، والنماء، والعمق. فى حين نجد قبالتها (فى الثقافات الكولونيالية) ملامح، وغرائب، وأشياء، لكننا لا نجد بنية أبداً (٣٢).

هوامش الفصل الثالث:

١- J.Derrida, "Structure, sign and play in the discourse of human sciences", in his Writing and Difference, Alan Bass (trans.) (Chicago: Chicago University Press, 1978). P. 284.

٢- S. Feuchtwang, "Socialist, feminist and anti - racist struggles" , m/f , no.4 (1980), P. 41.

٣- S. Heath, "Film and system , terms of analysis" , Part 11 , Screen , vol. 16, no. 2 (summer 1975) , P.93.

٤- Screen, vol.24, no.2 (January/ February 1983).

٥- على سبيل المثال، فإن بارت - وقد نزع مركزية الدالول - يجد اليابان جلية واضحة على نحو مباشر ويوسّع إمبراطورية الدواليل الفارغة توسيعاً كونياً. فاليابان لا يسعها أن تكون إلا نقيض الغرب:

> فى المنزل اليابانى المثالى، الخالى أو يكاد من الأثاث، ليس ثمة مكان يشير إلى
> التملك بأية صورة من الصور، لا مقعد، لا سرير، لا منضدة
> مما يوفّر موضعاً يمكنه منه للجسد أن يؤسّس نفسه كذات (أو كسيّد)
> فى مكان. بل إن مفهوم المركز ذاته هو مفهوم مرفوض (الأمر الذى يسبب
> إحباطاً شديداً للإنسان الغربى الذى لديه كرسيّه ذا الذراع وسريره أنّى اتجه،
> والذى هو المالك لموقع منزلى). انظر:

R. Barthes , L'Empire des Signes, Noël Burch (trans.) To the Distant Observer (London: Scolar press, 1979) , PP. 13 - 14

ومن أجل قراءة لكريستيفا ذات صلة بسجالى هذا، انظر:

G. Spivak , "French feminism in an international frame" , Yale French Studies , no. 62 (1981) , PP. 154 - 84.

٦- سوف أطوّر هذا المفهوم مزيداً من التطوير فى الفصل السادس.

٧- E. Said, Orientalism (London: Routledge and kegan Paul, 1978) P.72.

٨- ibid. , P 206.

٩- ibid. , P 273.

١٠- ibid, pp. 85 - 9.

١١- M. Foucault , "The confession of the flesh" , in his Power / Knowledge (Brighton: Harvester press, 1980) , PP. 196.

١٢- ibid., p.195.

١٣- S. Freud, "Fetishism" (1927) in On Sexuality , Vol. VII, Pelican Freud Library (Harmondsworth: Penguin Books, 1981) , P. 345 ff; C.Metz, Psychoanalysis and Cinema: the Imaginary Signifier (London: Macmillan, 1982) , PP. 67 - 78; S.Neale, "The same old story: stereotypes and differences" , Screen Education, nos 32 - 3 (Autumn- Winter 1979 - 80), PP. 33 - 7.

١٤- F. Fanon, Black Skin, White Masks (London: Pluto Press, 1991); "The fact of Blackness", PP 109 - 40.

١٥- ibid, see PP.117 , 127.

١٦- ibid. pp. 111 - 14.

١٧- Metz, Psychoanalysis and Cinema, PP 59 - 60.

١٨- ibid. , pp. 62 - 3.

١٩- يمكن للقارئ أن يجد تناولاً ممتازاً لمفهوم الخيالى عند لاكان فى:

J.Rose, "the imaginary", in Colin MacCabe (ed.) the Talking Cure (London: Macmillan, 1981).

٢٠- F.Fanon,"Racism and culture", in his Toward the African Revolution, H. Chevalier (trans.) (London: Pelican , 1970), P.44.

Fanon , **Black skin, White Masks**, P114. -٢١

Freud, "Fetishism", P.375. -٢٢

F. Fanon, **The Wretehed of the Earth** (Harmondsworth: Penguin Books 1969). -٢٣

P. Abbot, "Authority", Screen, vol. 20 , no.2 (Summer 1979) , PP. 15 - 16. -٢٤

ibid. , p.16. -٢٥

ibid. -٢٦

Fanon, Black Skin , White Masks , P112. -٢٧

Metz, Psychoanalysis and Cinema. P.70. -٢٨

J. Laplanche and J.B. Pontalis. "Phantasy (or fantasy)", in their The Language of -٢٩
Psychoanalysis (London: Hogarth Press, 1980) P. 318.

Fanon, Black Skin, White Masks, P.80. -٣٠

K.Abraham,"transformations of scopohilia", in his Selected Papers in -٣١
Psychoanalysis (London: Hogarth Press. 1978)

Fanon , "Racism and culture", P.44. -٣٢

عن التنكّر والإنسان
تجاذب الخطاب الكولونيالى

بقدر ما يكون التنكّر متميّزاً عما يمكن أن ندعوه ذاته التى تقف خلفه، فإنه يكشف عن شيء ما ويبوح به. فنتيجة التنكّر هى التمويه.... وأمره ليس أمر انسجام مع الخلفية، بل أمر ترقّش قبالةِ خلفية مرقّشة، تماماً كما هو الحال فى تقنية التمويه التى تمارس فى الحرب بين بنى البشر.

جاك لاكان، الخط والضوء، عن التحديقة(١)

ليس فى محلّه أن نناقش في مثل هذا الوقت تلك السياسة الأصيلة التى تنعم على كلّ مستعمرة من مستعمرات الإمبراطورية البريطانية بتمثيل يحاكى ما فى الدستور البريطانى. أما حين ينسى المخلوق الذى أُنعم عليه بكلّ هذا مغزاه الحقيقى ويتجرأ على تحدى البلد الأم، بدفع من أهمية متوهمة يسبغها على الممثلين وصولجانات السلطة وجميع أدوات التشريع الإمبراطورى ومراسمه، فإنّ على البلد الأم أن يلوم نفسه على حماقة إنعامه بمثل هذه المزايا على شرط اجتماعى لا يشتمل على أىّ مبرر فعلى لمثل هذا الوضع الرفيع. يبدو أننا نسينا أو أغفلنا واحداً من المبادئ الأساسية فى نظام سياستنا الكولونيالية، ألا وهو مبدأ التبعية الكولونيالية. فمنح مستعمرة من المستعمرات أشكال الاستقلال هو أمر يدعو إلى السخرية؛ ذلك أنها لن تعود مستعمرة ساعةً واحدة إذا ما تمكّنت من الحفاظ على موقف مستقل.

سير إداورد كُسْتْ، تأملات فى شئون غربى أفريقيا... موجّهة إلى المكتب الكولونيالى، هاتشرد، لندن، ١٨٣٩.

غالبًا ما يتكلم خطاب الكولونيالية الإنجليزية ما بعد التنوير بلسان متشعّب، لا بلسان كاذب. وإذا ما كانت الكولونيالية تضطلع بالقوة باسم التاريخ، فإنها تمارس سلطتها مرّةً بعد مرّة عبر صور من الهزل والسخرية. ذلك أن القصد الملحمي الذى ترمى إليه الرسالة الحضارية، الإنسانية إنما ليس تماماً بحسب القولِ الشهير الذى جاء على لسان لورد روزبيرى، و المكتوبة بإصبع الله(٢)، غالبًا ما يُنْتِج نصّاً غنياً بتقاليد الـ trompe1, - oeil والمفارقة الساخرة، والتنكر والتكرار. وفى هذا التحول الهزلى من مُثُل الخيال الكولونيالى الرفيعة إلى مفاعيله الأدبية المحاكاتية الوضيعة، يبرز التنكّر كواحدة من أشدّ استراتيجيات القوة والمعرفة الكولونياليتين دهاءً وفعالية.

يمثل التنكّر ضرباً من التسوية **المنطوية على مفارقة ساخرة**، وذلك ضمن اقتصاد الخطاب الكولونيالىِ الذى يتّسم بانطوائه على عناصر متصارعة والذى يصفه إدوارد سعيد(٣) بأنه ضرب من التوتر بين الرؤية الشمولية التزامنية الخاصة بالسيطرة (وما تولّده من الحاجة إلى هويةٍ وحالةٍ من الركود والسكون) وبين الضغط المقابل الذى يمارسه التاريخ (وما يولّده من تغيّرٍ واختلاف). وإذا ما كان لى أن أعدّل الصيغة التى وضعها صموئيل ويبر بخصوص رؤية الخصاءِ المولدةِ للتهميش(٤)، فإن بمقدورى القول إنّ التنكّر الكولونيالى هو الرغبة فى آخر معدَّل أو مصلَح وقابل للمعرفة، **بوصفه ذاتاً لاختلافٍ هو الشىء ذاته تقريباً، إنما ليس تماماً**. وما يعنيه ذلك هو أنّ خطاب التنكّر مبنىّ حول ضربٍ من التجاذب، فلكي يكون التنكّر فعالاً، ينبغى ألاّ يكفّ عن إنتاج انزلاقه، وإفراطه، واختلافه. وبذا فإنّ سلطة هذا النمط من الخطاب الكولونيالى الذى أدعوه بالتنكّر تكون مترعة بحالةٍ من عدم الحسم: حيث يظهر التنكّر بمثابة تمثيلٍ لاختلافٍ هو ذاته سيرورة من الإنكار. وبذا.يكون التنكّر دالول إفصاح مزدوج، استراتيجية معقدة من التعديل والإصلاح، والتنظيم، والضبط، تعمل على «تملّك» **الآخر** بينما هى تُظْهِر القوة. كما يكون فى الوقت ذاته دالولاً على حالة من عدم التملّك، دالول اختلاف أو عناد يضفى التماسك على ما لدى القوة الكولونيالية من وظيفة استراتيجية مسيطرة، ويعزز المراقبة، كما يطرح تهديداً يلازم كلاً من المعارف المعيارية وقوى الضبط.

وتأثير التنكّر على سلطة الخطاب الكولونيالى تأثير عميق ومولد للاضطراب. ذلك أن حلم المدنيّة ما بعد التنويرى، إذْ «يضفى المعيارية» على الحالة الكولونيالية أو الذات

الكولونيالية، إنما يُغَرِّب لغة الحرية التى يتكلم بها ويُنْتِجُ معرفةً أخرى بمعاييره. ويمكن أن نتبيّن التجاذب الذى يملى هذه الاستراتيجية على هذا النحو **فى المقالة الثانية** لجون لوك، على سبيل المثال، هذه المقالة التى **تنشطر** لتكشف عمّا فى استخدامه لكلمة «العبد» من تقييد للحرية: حيث يستخدم هذه الكلمةـ على نحو وصفى وبسيط أولاًـ كمحلٍّ لشكلٍ مشروع من أشكال التملّك، ومن ثم كمجاز يشير إلى ممارسة للقوة لا تطاق ولا شرعية لها. أما ما يُفْصِح عنه فى تلك المسافة بين الاستخدامين فهو الاختلاف المطلق المتَخَيَّل بين ولاية كارولينا الكولونيالية وحالة الطبيعة الأصلية.

والحال، أنَّ الأمثلة التى سأقدّمها عن المحاكاة الكولونيالية تأتى من هذه المنطقة الواقعة بين التنكّر والسخرية، حيث تكون الرسالة الحضارية، الإصلاحية مُهَدَّدة بالتحديقة المزيحة التى يحدّقها صنوها أو نظيرها الذى يمارس الضبط. وما تشترك به هذه الأمثلة جميعاً هو نوع من السيرورة الخطابية التى لا يقتصر الأمر فيها على قيام الإفراط أو الانزلاق اللذين ينتجهما تجاذب التنكر (الشىء ذاته، **إنما ليس تماماً**) بـ شقّ الخطاب، بل يتعدّى ذلك إلى تحوّله إلى ضرب من الارتياب أو انعدام اليقين الذى يثبّت الذات الكولونيالية بوصفها حضوراً «جزئيًا». وما أقصده بـ جزئى هو ناقص و افتراضى على حد سواء. لكأن ظهور الكولونيالى ذاته متوقف فى تمثيله على ضرب استراتيجى من التقييد أو الحظر ضمن الخطاب المرجعى الموثوق ذاته. فنجاح التملّك الكولونيالى يتوقف على تكاثر موضوعات غير متملَّكة تضمن إخفاقه الاستراتيجى، بحيث يكون التنكر شبهاً وتهديداً فى آن معاً.

يمثل بحث تشارلز غرانت ملاحظات بشأن الحالة الاجتماعية لرعايا بريطانيا العظمى من الآسيويين (١٧٩٢)(٥) نصاً كلاسيكياً فيما يتعلق بمسألة الجزئية، فلا يبزّه فى ذلك سوى كتاب جيمس مل **تاريخ الهند** باعتباره أشهر وصف للأخلاقيات والسلوكيات الهندية عرفته أوائل القرن التاسع عشر. فحلم غرانت بنظام إنجيلى للتعليم التبشيرى الذى يستخدم اللغة الإنجليزية وحدها دون أى تنازل كان نابعًا– فى جزء منه –من قناعة بضرورة القيام بإصلاح سياسى على الطريقة المسيحية، كما كان نابعاً – فى جزء آخر– من إدراك أن توسّع حكم الشركة فى الهند يقتضى نظامًا فى تكوين الذات ـ أو إصلاحًا للسلوكات، كما يقول غرانت ـ يوفّر للكولونيالى إحساسًا

بالهوية الشخصية كالذى لدينا. ولأن غرانت كان واقعًا بين الرغبة فى الإصلاح الدينى والخشية من أن يهيج الهنود طلبًا للحرية، فإنه يلمح على نحو فيه مفارقة وتناقض إلى أن انتشار المسيحية «الجزئى»، وتأثير الترقى الأخلاقى «الجزئى» سوف يؤديان إلى بناء شكل ملائم من الذاتية الكولونيالية. وبعبارة أخرى، فإن ما يقترحه هو سيرورة إصلاح يمكن للتعاليم المسيحية من خلالها أن تتواطأ مع الممارسات الطائفية المحدثة للشقاق والانقسام بحيث تمنع قيام التحالفات السياسية الخطيرة. وبذا ينتج غرانت دون أن ينتبه أو يتعمّد، معرفةً بالمسيحية ترى فيها شكلاً من أشكال الضبط والتحكم الاجتماعى يتعارض مع الادعاءات المعلنة التى تشرعن خطابه. وإذ يشير غرانت أخيراً إلى أن الإصلاح الجزئى سوف ينتج شكلاً فارغًا من **محاكاة** (التشديد لى) السلوكات الإنجليزية التى تحضّهم (أى الرعايا الكولونياليين) على البقاء تحت حمايتنا(٦) ، فإنه يسخر من مشروعه الأخلاقى وينتهك **بدهية المسيحية** - تلك العقيدة التبشيرية المركزية - التى تحظّر أى تساهل مع العقائد الوثنية.

أما المبالغات المنافية للمنطق والموجودة فى «تقرير» ماكولى (١٨٣٥) - والذى يبدى تأثراً عميقًا بـ «ملاحظات غرانت» - فتظل تسخر من التعليم الشرقى إلى أن تواجه تحدياً يتمثل بتصوّر ذات كولونيالية مصلَحة. وعندها فإن تراث الإنسانوية الأوربية العظيم لا يبدو قادراً إلا على السخرية من نفسه. فماكولى لا يستطيع أن يتصور عند تقاطع التعليم الأوربى والقوة الكولونيالية أى شيء سوى طبقة من المؤوّلين تقف بيننا وبين الملايين ممن نحكمهم، طبقة من الأشخاص هنود الدم واللون، لكنهم إنجليزيون فى أذواقهم، وآرائهم، وأخلاقهم، وذكائهم(٧) وبعبارة أخرى ، أشخاص متنكرون ترعرعوا فى مدارسنا الإنجليزية، كما كتب أحد نشطاء التعليم التبشيرى عام ١٨١٩ ، كيما نشكّل سلكاً من المترجمين ونستخدمهم فى أقسام مختلفة من العمل (٨). والحال، أن من الممكن أن نتتبع سلالة الأشخاص المتنكّرين عبر أعمال كيبلنغ، وفورستر، وأورويل، ونايبول، وصولاً إلى ظهورهم، مؤخّراً، فى عمل بندكت أندرسون الرائع عن القومية، بوصف الواحد منهم بيبين شاندرا بال الشاذ(٩). فهو ثمرة محاكاة كولونيالية ناقصة، أن تتنجلز فيها يعنى **بوضوح** ألاّ تكون إنجليزياً.

يمكن أن نموقع صورة التنكر ضمن ما يصفه أندرسون بـ «عدم الانسجام الداخلى بين الإمبراطورية والأمة»(١٠)، الذى يخلق إشكالية لدواليل التفوق العرقى والثقافى،

بحيث يكفّ القومى عن كونه قابلاً للتجنيس أو الأقلمة. فما يبزغ بين المحاكاة والتنكر هو كتابة، أو نمط من التمثيل، يهمّش آثار التاريخ الباقية، ويسخر ببساطة مطلقة من قدرتها على أن تكون نموذجاً، تلك القدرة التى يفترض أنها هى التى تجعلها جديرةً بالمحاكاة. فالتنكّر يكرر وليس يمثّل أو يعيد التقديم. وفى مثل هذا المنظور الضيق والمحدود تظهر الرؤية الأوربية المنزاحة التى يرى بها ديكو إلى سولاكو فى عمل كونراد نوسترومو على أنها:

> لا نهائية النزاع المدنى جيث يبدو تحمل الحماقة أصعب من تحمل ما تلْحقه من الخزى ... خروج شعب من جميع الألوان والأعراق عن القانون، بربرية، طغيان لا برء منه... أميركا صعبة المراس لا سبيل إلى حكمها[١١].

أو على أنها ارتداد رالف سنغ عن عقيدته فى رواية نايبول **الرجال المتنكرون**:

> لقد تظاهرنا أننا واقعيون، متعلمون، مهيئون للحياة، نحن رجال العالم الجديد المتنكرين، ركن مجهول من أركانه، بكل ما فيه مما يذكّر بالفساد الذى سرعان ما أتى إلى الجديد [١٢].

فكل من ديكو وسنغ، وكذلك غرانت وماكولى بطريقتيهما المختلفتين، محاكاة هزلية ساخرة للتاريخ. وعلى الرغم من نواياهم وتوسلاتهم، فإنهم ينقشون النص الكولونيالى على نحو عصبى وغريب الأطوار عبر هيئة سياسية ترفض أن تكون تمثيلية ، فى سرد يرفض أن يكون تمثيلاً للواقع. فالرغبة فى الظهور على نحو مؤصّل عبر التنكّر ـ عبر سيرورة من الكتابة والتكرار ـ هى المفارقة الساخرة الأخيرة مما ينطوى عليها التمثيل الجزئى.

وما دعوته بالتنكّر ليس ذلك العيش المألوف للعلاقات الكولونيالية التابعة عبر نوع من التعيين النرجسى للهوية بحيث يكفّ الإنسان الأسود ـ كما لاحظ فانون[١٣] ـ عن كونه شخصاً فاعلاً كيما يتمكّن الإنسان الأبيض وحده من أن يمثّل تقديره لذاته. فالتنكّر لا يخفى خلف قناعه أى حضور أو هوية: فهو ليس ما يصفه سيزار بـ الاستعمار ـ التشيىء[١٤] الذى يقف خلفه جوهر الـ .Présence Africaine ويتمثّل تهديد التنكّر فى رؤيته **المزدوجة** التى إذ تكشف عن تجاذب الخطاب الكولونيالى إنما تعمل

أيضًا على زرع الاضطراب في سلطته. وهذه الرؤية هي رؤية مزدوجة نتيجة لما وصفته بالتمثيل/ المعرفة الجزئيين للموضوع الكولونيالي. فكولونيالي غرانت بوصفه محاكياً جزئياً، ومترجم ماكولي، وسياسي نايبول الكولونيالي بوصفه ممثلاً مسرحياً، وديكو بوصفه من يهيئ المسرح لـ Opéra bouffe العالم الجديد، هؤلاء هم الموضوعات الملائمة لسلسلة استعمارية من طبعات الآخرية المقرّرة والمنجزة بحسب الطلب. غير أنهم أيضاً –وكما بينت – صور ازدواج، وموضوعات جزئية لكناية الرغبة الكولونيالية التي تغرّب جهة* ومعيارية تلك الخطابات المسيطرة التي يظهرون فيها كذوات كولونيالية غير متملّكة. تلك الرغبة التي تفصح ـ عبر تكرار الحضور الجزئي الذي هو أساس التنكرـ عن اضطرابات الاختلاف الثقافي والعرقي والتاريخي التي تهدد الحاجة النرجسية لسلطة كولونيالية. فهي رغبة تعكس أو تقلب جزئيًا التملّك الكولونيالي بإنتاجها الآن رؤية جزئية لحضور المستعمر، تحديقة آخرية تشاطر التحديقة الجينالوجية حدّتها، تلك التحديقة الجينالوجية التي تحرر العناصر الهامشية، كما يقول فوكو، وتمزّق وحدة كينونة الإنسان التي يوسّع من خلالها سيادته(١٥).

وما أريده الآن هو أن ألتفت إلى هذه السيرورة التي تعود من خلالها نظرة المراقبة بوصفها التحديقة المزيحة التي يحدّقها من يخضع للضبط، حيث يغدو المراقب هو المراقَب ويعيد التمثيل الجزئي الإفصاح عن كامل تصور الهوية ويغرّبها عن الجوهر. بيد أنني لن ألتفت إلى ذلك قبل أن ألاحظ أن تأريخًا يقتدى به مثل عمل إريك ستوكس النفعيون الإنجليز والهند، هذا التأريخ الذي يعترف بتحديقة الآخرية الشاذة، لا يلبث هو نفسه أن ينكرها بتلفّظ ينمّ على التناقض:

> من المؤكّد أنّ الهند لم تلعب أي دور أساسي في صياغة الخصائص المميزة للحضارة الإنجليزية. لقد عملت بطرائق شتى كقوة مولدة للاضطراب، كقوة مغناطيسية متوضّعة على الهامش وتنزع لأن تشوّه التطور الطبيعي لشخصية بريطانيا(١٦). (التشديد لي)

---

* **الجهة** modality : هي في المنطق صفة قضيةٍ ما طبقًا للشيء المُخْبَر عنه. فالقضية يمكن أن تكون ضرورية، أو ممكنة، أو عرضية، أو مستحيلة..إلخ.

ترى ما طبيعة التهديد الخفيّ الذى تنطوى عليه التحديقة الجزئية؟ كيف يظهر التنكّر بوصفه ذات الدافع إلى النظر وموضوع المراقبة الكولونيالية؟ كيف تضبط الرغبة، وتزاح السلطة؟

يمكن لذلك الشكل من الاختلاف الذى هو التنكّر - **الشيء ذاته إنما ليس تمامًا** - أن يتضح من خلال العودة، فى تناول قضايا النصية الكولونيالية هذه، إلى صورة من الصور التى استخدمها فرويد. فهو حين يكتب عن طبيعة الاستيهام الجزئية، هذا الاستيهام الواقع **على نحو غير ملائم** بين اللاوعى وما قبل الوعى، مما يخلق إشكالية لفكرة الأصول ذاتها، شأنه شأن التنكّر، نجد أنه يقول:

إن أصل الاستيهامات المختلط هو ما يقرر مصيرها. ولعلّ بمقدورنا أن نقارنها بأشخاص من عرق مختلط يشبهون البيض شبهًا كاملاً إلاّ أنّهم ينمّون على نسبهم الملوّن من خلال هذا الملمح اللافت أو ذاك ولذا ينبذون من المجتمع ولا يكون لهم أن ينعموا بأىٍّ من ضروب الامتياز(١٧).

الشيء ذاته إنما ليس أبيض: إن المكان الذى يُنْتَج فيه وضوح التنكّر هو على الدوام عند موضع التحريم أو المنع. فهو شكل من الخطاب الكولونيالى الذى يلْفظ inter dicta: خطاب واقع عند تقاطع ما هو معروف ومباح وما ينبغى أن يظل خبيئًا على الرغم من معرفته، خطاب يلْفظ بين السطور وبذا ضد القواعد وضمنها فى آن معاً. ولذا فإن مشكلة تمثيل الاختلاف تكون على الدوام مشكلة سلطة أيضاً. ورغبة التنكّر– التى هى عند فرويد ذلك الملمح اللافت الذى لا يكشف سوى القليل لكنه يسبب اختلافًا كبيراً، ليست مجرد استحالة الآخر التى تقاوم التدليل على نحو متكرر. فرغبة التنكّر الكولونيالى - الرغبة التى يقع عليها التحريم - قد لا يكون لها موضوع، إلا أن لها غايات استراتيجية سوف أدعوها كناية الحضور.

إنّ دوال الخطاب الكولونيالى غير المتَمَلّكَة - كالاختلاف بين أن تكون إنجليزياً وأن تكون متنجلزاً، وتماثل الصور النمطية التى تغدو، عبر التكرار، مختلفة أيضاً والهويات التمييزية المبنيّة عبر المعايير والتصنيفات الثقافية التقليدية، **الأسود القرد**، والآسيوى الكذاب - جميعها عبارة عن كنايات حضور. إنها استراتيجيات رغبة فى خطاب يجعل التمثيل الشاذ للمستعمر شيئاً آخر مختلفاً عن سيرورة عودة المكبوت، يجعله ما وصفه فانون على نحو غير مرْضٍ تماماً بأنه تطهّر جمعى (١٨). فهذه الحالات أو الأمثلة من

الكناية هى النتاجات غير المكبوتة التى تنتجها القناعة المتناقضة والمتعددة، وهى تعبر حدود ثقافة النطق عبر خلط استراتيجى للمحورين الاستعارى والكنائى فى الإنتاج الثقافى للمعنى.

ففى التنكّر، يُعَاد الإفصاح عن تمثيل الهوية والمعنى على طول محور الكناية. فالتنكّر ـ كما يذكّرنا لاكان ـ هو مثل التمويه، ليس تنسيقاً لكبت الاختلاف، بل شكل من التشابه، يختلف عن الحضور أو يتحدّاه عن طريق إظهاره أو البوح به جزئياً، على نحو كنائىّ. أما تهديده ـ كما أودُّ أن أضيف ـ فيأتى من إنتاجه الضخم والاستراتيجى لـ مفاعيل هوية صراعية، واستيهامية، وتمييزية فى لعبِ قوةٍ هى قوة خادعة لأنها لا تخفى أى جوهر، أىّ «ذاتٍ لها». وهذا الشكل من التشابه هو أرهب ما يمكن أن تقع عليه العين، كما يثبت إدوارد لونغ فى كتابه **تاريخ جامايكا** (١٧٧٤). فعند نهاية مقطع يتلوّى وينثنى، ويبدى رهاب الزنوجة، ويتقلّب قَلَقًا بين التُّقى، والمراوغة، والانحراف، يواجه النصّ أخيراً خوفه، ذلك الخوف الذى ليس إلا تكرار تشابهه الجزئى: يُمثّل الزنوج من قبل جميع الكتّاب على أنهم أَشَرُّ البشر، مع أنهم لا يملكون من مظاهر هذا الشبه سوى ما ينشأ عن أشكالهم الخارجية [١٩] (التشديد لى).

ومن مثل هذه المواجهة الكولونيالية بين الحضور الأبيض وشبهه الأسود، تبزغ مسألة تجاذب التنكّر بوصفها إشكاليةً تواجه الإخضاع الكولونيالى. فإذا ما كان الطابع المسرحى الفضائحى الذى يضفيه ساد على اللغة يذكّرنا مرة بعد مرة بأن الخطاب ليس له أن يزعم أى تفوق، فإنّ عمل إدوارد سعيد لن يترك لنا أن ننسى أنّ إرادة القوة المتمركزة إثنياً والمتقلبة الأطوار التى يمكن للنصوص أن تنبع منها[٢٠]. هى ذاتها ساحة حرب. والتنكّر بوصفه كناية حضور، هو فى حقيقة الأمر هذه الاستراتيجية متقلبة الأطوار، والفاقدة للمركز من استراتيتجيات السلطة فى الخطاب الكولونيالى. فهو لا يكتفى بتدمير السلطة النرجسية عبر انزلاق الاختلاف والرغبة المتكرر، بل يمثّل أيضًا سيرورة تثبيتٍ للكولونيالى بوصفه شكلاً من أشكال المعرفة التمييزية والتصنيفية ضمن خطاب تحريمىّ، وبهذا فهو يطرح بالضرورة مسألة **إقرار أو شرعنة** التمثيلات الكولونيالية، أى مسألة سلطةٍ تمضى إلى أبعد من افتقار الذات إلى التفوق (خصاء) باتجاه أزمة تاريخية فى مفهمة الإنسان الكولونيالى بوصفه **موضوع** قوة منظّمة، وبوصفه ذات تمثيلٍ عرقى، وثقافى، وقومى.

وكما يشير فانون، فإنّ هذه الثقافة ... المثبّتة فى وضعها الكولونيالى (هى) حاضرة ومحنّطة فى آنٍ معاً، تشهد ضد أهلها. بل تحكم عليهم فى حقيقة الأمر حكماً قطعيًا لا استئناف فيه(٢١). غير أن تجاذب التنكّر ـ الشيء ذاته إنما ليس تماماً ـ يشير إلى أنّ الثقافة الكولونيالية المتخذة طابعًا فيتشيًا هى بالقوة وعلى نحو استراتيجى ضرب من الاستئناف المضاد. فما دعوته بـ مفاعيل الهوية يكون **منشطراً** على نحو حاسم وعلى الدوام. فتحت غطاء التمويه، يكون التنكّر، شأن الفيتش، ذلك الموضوع الجزئى الذى يعيد على نحو جذرى تقويم المعارف المعيارية المتعلقة بتفوق العرق، والكتابة، والتاريخ. ذلك أن الفيتش يحاكى أشكال السلطة فى الموضع الذى يجرّد فيه هذه الأشكال من سلطتها. وكذا التنكّر، يعيد الإفصاح عن الحضور تبعًا لمعطيات آخريته، تلك الآخرية التى ينكرها. والحال، أن ثمة اختلافاً حاسمًا بين هذا الإفصاح الكولونيالى عن الإنسان وصنوانه أو نظرائه وبين الإفصاح الذى يصفه فوكو بأنه تفكير اللا مفكَّر به(٢٢) الذى هو-بالنسبة لأوروبا القرن التاسع عشر- إنهاءٌ لاغتراب الإنسان بمصالحته مع جوهره. فالخطاب الكولونيالى الذى يفصح عن آخرية متناقضة هو على وجه الدِقّة المشهد الآخر لهذه الرغبة الأوروبية من القرن التاسع عشر فى وعيٍ تاريخيٍ مؤصَّل.

فـ «اللامفكَّر به» الذى يتمّ عبره الإفصاح عن الإنسان الكولونيالى هو تلك السيرورة من الاختلاط والتشوش التصنيفى التى وصفتها بأنها كناية السلسلة الاستبدالية فى الخطاب الأخلاقى والثقافى. وهذا ما يؤدى إلى شطر الخطاب الكولونيالى على نحو يبرز فيه موقفان حِيال الواقع الخارجى، أحدهما يأخذ الواقع بعين الاعتبار فى حين ينكِر الآخر الواقع ويستبدل به نتاج الرغبة التى تكرر الواقع وتعيد الإفصاح عنه بوصفه تنكّراً.

هكذا يمكن لإدوار لونغ أن يقول بثقة، مستشهداً بمراجع متعددة مثل هيوم، وإيستويك، وبيشوب واربرتن الذين يجنّدهم لدعمه، إنه مهما بدا الرأى مضحكاً فإننى لا أعتقد أن زوجاً من الأورانجوتان سوف يمثّل إهانةً لكرامةِ أنثى من الهوتنتوت(٢٣).

إنّ هذه الضروب من الإفصاح المتناقض عن الواقع والرغبة ـ مما نراه فى الصور النمطية العنصرية والأقوال والنكات والأساطير العنصرية ـ ليست بالواقعة فى إسار تلك

الحلقة المبهمة من عودة المكبوت. إنها مفاعيلُ إنكارٍ يُنْكِرُ اختلافات الآخر لكنه ينتج بدلاً منها أشكالاً من السلطة وقناعة متعددة تَغرِّبُ ادعاءات الخطاب المدنى. فإذا ما كان خداع الرغبة، لوهلةٍ، قابلاً للحساب فيما يتعلق باستخدامات الضَّبْط فإننا سرعان ما يمكن أن نرى تكرار الإثم، والتبرير، والنظريات العلمية الزائفة، والتطيّر، والسلطات المنحولة، والتصنيفات بوصفها الجهد اليائس سعيًا وراء إضفاء طابع معيارى رسمى على اضطراب خطاب الانشطار الذى ينتهك المزاعم العقلانية المستنيرة التى تطلقها جهة نطقه الخاصة. فتجاذب السلطة الكولونيالية يتحول بصورة متكررة من التنكّر (الَذى هو غَياب للاختلاف إنما ليس تمامًا) إلى **التهديد** (الذى هو اختلاف كلى إنما ليس تمامًا). وفى ذلك المشهد الآخر من مشاهد القوة الكولونيالية، حيث يتحول التاريخ إلى هزلية ساخرة والحضور إلى جزء، يمكن أن نرى تلك الحالات من التوأمة بين صور النرجسية والبارانويا التى تتكرر على نحو صاخب ونَشِط، وعلى نحو لا مجال فيه للسيطرة عليها أو التحكم فيها.

وفى عالم الـ ليس تمامًا/ ليس أبيض، هذا العالم المتجاذب، الواقع على هوامش الرغبة المتروبولية، تغدو **الموضوعات المؤسسة** للعالم الغربى الـ objets trouvés متقلبة الأطوار، والعصبية، والمناسباتية فى الخطاب الكولونيالى، موضوعات الحضور الجزئية. وعندها يفقد الجسد والكتاب سلطة التمثيل. وتنشطر البشرة السوداء بفعل التحديقة العنصرية، وتنزاح متحولة إلى دواليل للبهيمية، والأعضاء التناسلية، والتشوّه، دواليل تكشف أسطورة الجسد الأبيض اللامتباين القائمة على الرهاب. أما أقدس الكتب ـ **الكتاب المقدس** ـ حامل معيار الصليب ومعيار الإمبراطورية فى آن معاً، فيجد نفسه ممزقًا أشلاء غريبة. لقد كتب أحد المبشّرين فى البنغال فى آيار ١٨١٧:

> لا يزال الجميع يتلقون نسخ **الكتاب المقدس** بفرح وسرور ولكن لماذا ؟ ألكى يشبعوا فضولهم مقابل ثمن بخس، أم لكى يستخدموه ورقًا للفضلات. معلوم أن هذا هو المصير الذى غالبًا ما انتهت إليه تلك النسخ من الكتاب المقدس.... بعضها تمت المقايضة به فى الأسواق، وبعضها الآخر أُلقى فى متاجر النشوق واستخدم ورقًا للصرّ (٢٤).

هوامش الفصل الرابع:

١- J.Lacan, "The line and the light", in his The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, Alan Sheridan (trans.) (London: the Hogarth Press and the Institute of Psycho - Analysis, 1977), p.99.

٢- Cited in E. Stokes, The Political Ideas of English Imperialism (Oxford: Oxford University Press, 1960) , PP. 17 - 18.

٣- E. Said , Orientalism (New York: Pantheon Books, 1978) P. 240.

٤- S . Weber, "The sideshow, or: remarks on a canny moment", Modern Language Notes, vol. 88, no. 6 (1973), p.112.

٥- C. Grant , "Observations on the state of society omong the Asiatic subjects of Great Britain" , Sessional Papers of the East India Company , V01.X, No.282 (1812 - 13).

٦- ibid. , ch. 4, P. 104.

٧- T. B. Macaulay , "Minute on education" , in W. Theodore de Bary (ed.) Sources of Indian Tradition, V01. II (New York : Columbia University Press, 1958) P.49.

٨- Mr Thomason's communication to the Church Missionary Society, 5 september 1819, in The missionary Register, 1821, PP. 45 - 5.

٩- B. Anderson, Imagined Communities (London: Verso, 1983), P.88.

١٠- ibid., pp. 88 - 9.

١١- J. Conrad , Nostromo (London : Penguin , 1979), P.161.

١٢- V.S . Naipual, The Mimic Men (London: Penguin: 1967), P.146.

١٣- F. Fanon , Black skin, White Masks (London: Penguin: 1970), P.109.

١٤- A. Césaire, Discourse on Colonialism (New York: Monthly Review Press, 1972), P.21.

M. Foucault "Nietzche, genealogy, history", in his Language, Counter - Memory,-١٥
Practice, D.F. Bouchard and S. Simon (trans.) (Ithaca: Cornell University Press, 1977), P.153.

E. Stocks, The English Utilitarians and India (Oxford : Oxford University Press,-١٦
1959), P.xi.

S. Freud, "the unconscious" (1915), SE, XIV, pp. 190-1 -١٧

Fanon, Black Skin , White Masks, P.103. -١٨

E. Long, A History of Jamaica, 1774, vol. II, P.353. -١٩

E. Said, "The Text, the world, the critic", in J.V. Harary (ed.) Textual Strategies-٢٠
(Ithaca: Cornell University Press, 1979), P.148.

F. Fanon, "Racism and culture", in his Tward the African Revolution, H.-٢١
Chevalier (trans.) (London: Pelican, 1967) P.44.

M. Foucault , The Order of Things (New York: Pantheon Books, 1971), Part II ,-٢٢
ch.9.

Long, History of Jamaica. P, 364. -٢٣

The Missionary Register, May 1871, P. 186. -٢٤

المدنيّة الماكرة

وهُمْ (المصابون بالبارانويا) لا يستطيعون، أيضًا، أن ينظروا إلى أىّ شىءٍ لدى الآخرين على أنّه خالٍ من الغرض، كما أنّهم يأخذون، أيضًا، تلك الإشارات الطفيفة التى يبديها لهم هؤلاء الآخرون، ويستخدمونها فيما لديهم من ضلالات الإحالة. ومعنى ضلالاتهم هذه هو أنّهم ينتظرون من جميع الغرباء ما يشبه الحبّ. غير أنّ هؤلاء الأشخاص لا يظهرون لهم شيئًا من هذا القبيل، إنهم يضحكون فى دواخلهم، ويلوّحون بعصيّهم، بل ويبصقون على الأرض وهم يعبرون، وبالطبع فإنّ المرء لا يفعل مثل هذه الأشياء تجاه من يودّهم ويهتمّ لهم. لا يفعلها إلاّ حين يكون غير مكترثٍ بتاتاً تجاه الشخص العابر، وحين يكون بمقدوره أن يعامله كما يعامل الهواء، ونظراً للقرابة الجوهرية بين مفهوميّ الغريب والعدو فإنّ المصاب بالبارانويا لا يخطئ كثيراً فى اعتباره عدم الاكتراث هذا ضرباً من الكراهية التى تقف قبالة مطالبته بالحبّ وبالتعارض معها.

فرويد، «بعض الآليات العصابية فى الغيرة، والبارانويا، والجنسية المثلية» (١).

إذا ما كانت روح الأمة الغربيّة قد رُمّزَتْ فى ملحمةٍ وفى نشيد وطنى، وراح يجهر بها شعبٌ مُجْمِعٍ محتشدٌ فى الحضور الذاتى لما يتلفّظ به (٢)، فإنّ دالول الحكومة الكولونيالية يعْزِفُ على سلّمٍ صغيرٍ واقعاً فى شراك فعل الكتابة الممعن فى الضلال.

ومَنْ أفضل من ج.س.ملْ، تلك الشخصية التى تمثّل منتصف القرن التاسع عشر، لكى يشهد على هذه الأطروحة، خاصةً أنَّه كان قد وزّع حياته بين تناول العالم الكولوينالى بوصفه مدّققاً لمراسلات شركة الهند الشرقية، وبين إشاعة مبادئ الليبرالية ما بعد النفعية فى صفوف الأمة الإنجليزية.

«لقد جرى حكم الهند بأكمله من خلال الكتابة»، هذا ما شهد به مِلْ أمام لجنة مختارة من مجلس اللوردات عام ١٨٥٢.

> جميع الأوامر التى أعطيت وجميع أفعال الموظفين التنفيذيين دُوِّنتْ كتابةً.... ما من فعلٍ واحد تمَّ فى الهند، إلاّ ودُوِّنتْ جميع مبرراته فى سجلّ. ويبدو لى أن مثل هذه الضمانة للحكومة الصالحة هى أعظم مما نجده لدى أية حكومة أخرى فى الدنيا، لأنه ما من حكومة أخرى تحوز مثل هذه المنظومة الكاملة فى التدوين(٣).

ولقد تحقّق حلم مِلْ بمنظومة تدوينٍ كاملةٍ من خلال تطبيق الإصلاحات النفعية: جَمْعُ السلطتين التشريعية والتنفيذية فى شخص جامع الضرائب، والقوننة، ونظام الـ ryotwar الخاص باستيطان الأرض، والمسح والتسجيل الدقيقين لحقوق ملكية الأرض. غير أن هذا الإيمان بحكومة قائمة على التدوين لم يخلق فى أى مكان آخر ذلك القدر من الإشكاليات التى خلقها فى اعتماد المفهوم المركزى لدى ملْ، وهو مفهوم المناقشة العامة، على المبدأ الأساسى الخاص بحق الكلام(٤) بوصفه الضمانة للحكومة الصالحة. فما من أحدٍ وقع على رؤية ملْ لقيمة استقلال الفرد إلا ووقع أيضاً على ذلك المبدأ العميق الخاص بحقِ الكلامِ والذى يجعل رؤية مِلْ هذه على ما هى عليه، تصور حى وإيمان قوى (٥)، لا يُسْتَظْهَر صماً ولا مكتوباً بل يُفْصَح عنه، كما يقول، بـ قوة شعورية حية مباشرة تنتشر من الكلمات المنطوقة إلى الأشياء التى تدلّ عليها وتُجْبِر العقل على أن يفهمها ويجعلها مطابقة للصيغة وممتثلة لها(٦). وما من أحد قرأ استعارات ملْ المتعلقة بالسلطة إلا ورأى أن دالول المدنية بالنسبة له ليس ذلك التقبّل اللوكىّ لـ **الملكيّة** ولا ذلك الامتثال الهوبزى لـ **القانون**، بقدر ما هو ذلك الصوت المُرَوْحن الذى هو **vox populi** (صوت الشعب)، وقد انخرط بوصفه فرداً فى مناقشة عامة، أى فى تلك العادة الشائعة الثابتة من تصويب رأيه ومقارنته بآراء الآخرين (٧).

وما من أحد يلتقط أن حدود الثقافة القومية تظلُّ مفتوحة عند ملْ ما دامت أصوات المعارضة فردية وتُغْلَق ما إن تتهدد تلك الثقافة معارضةٌ جمعيّة، إلا ويمكنه أن يسمع اقتراح ملْ تلك الإيديولوجيا القومية ذات الصوت الواحد(٨) كما يصفها بندكت أندرسون، أي ذلك التلاحم الثقافي المتعاصر الذي يربط بين ذواته القومية من خلال تزامنٍ لا تباين فيه لمخيالٍ «سمعي». وما إن تُلْتَقَط هذه النبرة القوموية، السلطوية في **الكلام** حتى يكون ممكنًا أن نرى في **الكتابة**، كيف يردد ملْ أصداء ذلك المبدأ الشرعي لدى شيشرون والذي يقول بضرورة أن يضع الأفرادُ أنفسَهم في الحالة الذهنية لأولئك الذين يفكرون على نحوٍ مختلف عن تفكيرهم (٩) لا لشيء إلا ليستخدمه على نحو متجاذب، كمبدأ يصون حرية المجال العام الفرداني الغربي وكذلك كاستراتيجية لحراسة الفضاء الكولونيالي المغاير ثقافياً وعرقيًا: فحين لا تكون لديك تلك الميزة التي توفّرها الحكومة التمثيلية والمتمثّلة بحق النقاش (التشديد لي) من طرف أشخاص من جميع التحزبات ،والأهواء، والمصالح، كما يتابع ملْ في شهادته أمام اللوردات، لا تستطيع أن تجد بديلاً أفضل من هذا البديل، وبديل ما (مثل التدوين) يظل أفضل من لا شيء(١٠).

تبزغ لحظة الاختلاف الثقافي السياسية ضمن إشكالية الحكومية الكولونيالية، وتكشف الشفافية القائمة بين وضوح الكتابة والقاعدة الشرعية. ذلك أن «تدوين» ملْ يجسّد الآن ممارسة الكتابة بوصفها استراتيجية في التنظيم الاستعماري، بحيث تغدو كفاية المسوّدة والرسالة العاجلة في محاكاة ذلك موضع شيء من الشك.

وأن نعلم أن الأفكار الجنينية لمقالتي ملْ في الحرية و الحكومة التمثيلية كانتا قد صيغتا في الأصل في رسالة مسوّدة حول التعليم الهندي، كُتِبَتْ ردًا على التقرير سيئ الصيت الذي وضعه ماكولي عام ١٨٣٥، يعني أن ندرك - في تلك المفارقة الساخرة التناصية - كلاً من حدود الحرية والمشاكل التي تعترض إقامة نمط من الخطاب الحكومي الذي يقتضي بديلاً كولونياليًا عن المناقشة العامة الديمقراطية. وسيرورة الاستبدال هذه ليست على وجه التحديد سوى نظام التدوين الذي يشير إليه ملْ: فالأحداث المعيشة والمنقوشة في الهند يجب أن تُقْرَأ **على نحو آخر**، وتحوَّل إلى قراراتِ حكوماتٍ وخطابِ سلطةٍ **في مكانٍ آخر، وفي زمنٍ آخر**. وهذا الضرب من

نحو الإرجاء يجب ألا يُفْهَمِ على أنه موضوع نظرى وحسب، أيِ عِلى أنه مجرد إرجاء لفضاء الكتابة - وضعٌ للدالول تحت المحو - بل ينبغى أن يُعْترف به كزمنية ونصية **كولونيالية** نوعية خاصة بذلك الفضاء بين النطق والتوجّه العملى. وكما كتب ج.د.بيرس، فإن الإجراء المتّخذ على الورق كيما يكون له مفعوله فى الطرف الآخر من العالم لم يكن- بحسب ملْ - مخططاً له بحدّ ذاته أن يقدّم قدراً كبيراً من المعرفة العملية بالحياة (١١).

فبين الدالول الغربى وتدليله الكولونيالى تبزغ خارطة من سوء القراءة التى تربك استقامة التدوين وضمانة الحكومة الصالحة. فهى تكشف عن فضاء من التأويل وسوء الائتمان ينقش ضرباً من التجاذب القائم عند أصول السلطة الكولونيالية ذاتها، بل أيضًا ضمن الوثائق الأصلية للتأريخ الكولونيالى البريطانى ذاته. ولقد كتب ماكولى فى مقالته عن وارن هاستينغز، مدراء شركة الهند الشرقية:

> لعلهم فى كتابتهِم من علي بعد ١٥٠٠٠ ميل عن المكان الذى ينبغى أن تنفّذ فيه أوامرهم، لم يتصوروا أبداً ذلك التناقض الفادح الذى كانوا يرتكبونه.... كلُّ مَنْ يتفحّص رسائلهم المكتوبة فى ذلك الحين، سيجد فيها الكثير من العواطف المنصفة والإنسانية... ومجموعة مثيرة للإعجاب من مبادئ الأخلاقية السياسية وقواعدها.... غير أن هذه التعليمات، **وقد تم تأويلها**، تعنى ببساطة: كن للشعب أباً ومضطهداً، كن عادلاً وظالماً، معتدلاً وضارياً (١٢). (التشديد لى)

أن نَصفَ هذه النصوص بأنها رسائل نفاق (١٣) كما فعل ماكولى، يعنى أن نفسّر أخلاقياً كلاً من قصد الكتابة وموضوع الحكومة. وأن نتكلم على النفاق يعنى أن نخفق فى قراءة الازدواجية الخطابية النوعية التى يلّح ماكولى على أنها لا توجد إلا بين السطور، وأن نخفق فى رؤية ذلك الشكل من القناعة المتعددة والمتناقضة مما يبزغ نتيجة لما فى توجّه الحكام الاستعماريين من تجاذب وإرجاء. ومثل هذا الانشطار فى النطق ليس بالإمكان احتواؤه فى الصوت الواحد للخطاب المدنى - على الرغم من أنه ينبغى أن يتم التلفّظ به من قِبلِه - وليس بالإمكان كتابته فيما يدعوه وولتر بنجامين بـ

«الزمن الفارغ المتجانس» (١٤) للخطاب القومى الغربى الذى يضفى طابعًا معيارياً على تاريخ توسّعه واستغلاله الكولونياليين عن طريق نقش تاريخ الآخر فى تراتبية ثابتة من التقدم المدنى. فما يفْصِح عنه فى ازدواجية الخطاب ليس مجرد عنف أمة قوية تكتب تاريخ أمة أخرى. كنْ... أباً ومضطهداً، كنِ عادلاً وظالماً هو نمط من التلفّظ المتناقض الذى يعيد نقش كلٍّ من المستعمر والمستعمر على نحوٍ متجاذب، عبر علاقات القوة المتباينة. ذلك أنه يكشف عن ارتيابٍ أو انعدامٍ ليقينٍ متوتر محتوًى فى عدم التوافق بين الإمبراطورية والأمة، كما يمتحن خطاب المدنية ذاته حيث تدّعى الحكومة التمثيلية حريتها وتدّعى الإمبراطورية أخلاقيتها. فتلك الموضوعات البديلة لدى الحكومة الاستعمارية - سواء كانت منظوماتٍ تدوين أو هيئات وسيطة للضبط والتحكم السياسى والإدارى - هى استراتيجيات مراقبةٍ لا تستطيع أن تحافظ على سلطتها المدنية ما إنْ يتكشّف فى توجّهها ذلك الإفراطُ الكولونيالى أو تلك الإضافة الكولونيالية.

فالتدوين يواجه- بين - الـ - سطور- وجوده المزدوج فى ممارسة خطابية يقوم بها مجلس من المدراء أو خدمة مدنية كولونيالية. وهذا ما يؤدّى إلى مفارقة ساخرة غريبة فيما يتعلق بالمرجع أو الإحالة. ذلك أنه إذا ما كان دافع الحكومة وتوجّهها منبعثين لا من ممثّلين ديمقراطيين لـ **الشعب**، وإنما من أعضاء **الخدمة**، أو كما يصفها ملْ، من ذلك النظام الذى ينبغى أن يُخَطَّط بحيث يشكّل موظّفيه الحكوميين، فإن اقتراح ملْ - فى تأكيده على **الحقوق الطبيعية** للإمبراطورية - إنما يمحو ضمناً كلَّ ما يعتبر بمثابة، طبيعة ثانية فى المدنية الغربية. فهو يفصم عرى ذلك الاقتران المعتاد بين الإقليم والشعب، بل ويقطع مع أى افتراض لوجود صلة **طبيعية** بين الديمقراطية والمناقشة. فخطاب الفردانية الليبرالية التمثيلى فى القرن التاسع عشر يفقد كلاً من قدرته على الكلام وسياسة الخيار الشخصى التى يدعو إليها ما إن تواجهه معضلة من المعضلات. وعندها يبرز ذلك النظير أو الصنو الغريب للديمقراطية ذاتها، وذلك فى صورة من التكرار: إنَّ حكم بلاد يتحمل مسئوليتها شعب بلاد أخرى ... هو استبداد كما يقول ملْ، ذلك أنَّ:

> الخيار الوحيد الذى ينطبق على هذه الحالة هو خيار بين أنواع من الاستبداد.... وكما رأينا فى السابق، فإن ثمة شروطاً اجتماعية يكون فيها الاستبداد النشط ذاته أفضل

أنماط الحكم لتدريب الشعب على ما يعوزه بصورة خاصة لبلوغ حضارة أرقى(١٥).

أن تكون أباً ومضطهداً، عادلاً وظالماً، معتدلاً وضارياً، نشطاً ومستبداً، هذه الأمثلة من القناعة المتناقضة المنقوشة على نحوٍ مزدوج في التوجّه ألْمُرجأ للخطاب الكولونيالي، تطرح أسئلةً تتعلّق بفضاء السلطة الكولونيالية الرمزي. كيف تكون صورة السلطة إذا ما كانت إضافة المدنية أو زيادتها ونظير الديمقراطية أو صنوها الاستبدادي؟ كيف تُمارس هذه السلطة إذا ما كان ينبغي أن تُقْرأ بين السطور، كما يشير ماكولي، وضمن الحدود المحرَّمة للمدنيّة ذاتها؟ لماذا يتعقّب شبح استبدادية القرن الثامن عشر ـ ذلك النظام من الحكم الذي يتسم بثباتٍ أصلي، وبالتكرار، وغياب التاريخ، والموت الاجتماعي ـ لماذا يتعقّب هذه الممارسات الكولونيالية النشطة في القرن التاسع عشر والتي تتّسم بمسيحيةٍ نامية العضلات وبالرسالة الحضارية؟ أيمكن للاستبداد– مهما يكن نشطاً–أن ينفخ الحياة في مستعمرةٍ من الأفراد في وقتٍ لا يمكن فيه لحرفيّة القانون الاستبدادي المفزعة سوى أن تغرس في النفس روح العبوديّة؟

أن نطرح هذه الأسئلة يعني أن نرى أنَّ ذات الخطاب الكولونيالي ـ بما ينطوي عليه من انشطارٍ، وازدواجٍ، وتحولٍ إلى النقيض، وإسقاطٍ ـ هي ذات تعاني من تجاذبٍ وجداني واضطراب خطابي، وأنَّ سرد التاريخ الإنجليزي لا يمكن أن يكفّ عن استجداء المسألة «الكولونيالية». وحين يتجرّد من مرجعيته المدنيّة المعتادة، حتى السرد التاريخي التقليدي يلجأ إلى لغة الاستيهام والرغبة. فالخيال الاستعماري الحديث يتصوّر تبعياته على أنها إقليم، ولا يتصوّرها على أنّها شعب مطلقًا، كما يقول سرْهيرمان ميريفال في محاضراته الشهيرة حول الاستعمار(١٦) والتي ألقاها في أكسفورد عام ١٨٣٩ وأدّت إلى تعيينه وزيراً ثانياً لشئونٍ الهند. أما النتيجة المترتبّة على هذا التمييز فتتمثّل –كما يستنتج ميريفال– في أنَّ المستعمرات ليست صالحة لقيام حكم نزيه. فغالباً ما يطغى على حكّامها شعور الفخار القومي الذي يتجلّى في لذّة مثيرة وإحساس خيالي بالقوة ناجمين عن الممتلكات الواسعة مما يمكن أن يتحول إلى سياسةٍ لا ترى إلاّ بعين واحدة. وما دام هذا الحماس سياسيّاً، فإنني أقترح أن نطرح سؤالَ تجاذب السلطة الاستعمارية بلغة تلك التقلبات التي تبديها الحاجة النرجسية إلى موضوعاتٍ كولونيالية، مما يتدخّل بقوة في الاستيهام القومي لممتلكاتٍ واسعة، غير محدودة.

إنّ ما يتهدّد سلطة الأمر الكولونيالي هو تجاذب توجّهه - أبٌ ومضطهد أو، بالمقابل، محكوم وملعون - مما لا يمكن أن يحلّ في لعب القوة الديالكتيكي. ذلك أنّ هذه الصور المنقوشة على نحوٍ مزدوج تواجه سبيلين اثنين دون أن يكون لها وجهان. فالخطاب الإمبريالي الغربي لا يفتأ يضع الدولة المدنية تحت المحو، إذْ يبرز النصّ الكولونيالي على نحوٍ يزرع الريبة وانعدام اليقين في سرده عن التقدم. وبين التوجّه المدني وتدليله الكولونيالي - حيث يبدي كلُّ محورٍ مشكلة معرفةٍ وتكرار - يتردد دالّ السلطة جيئةً وذهاباً باحثاً عن استراتيجية للمراقبة، والإخضاع، والنقش. ولا مجال هنا لأن يكون ثمّة ذلك الديالكتيك الخاص بالسيّد والعبد، ذلك أنّه حين يكون الخطاب منتشراً ومشتّتاً على هذا النحو هل يمكن أن يكون ثمّةٍ مرور من الرضّة إلى التعالي؟ من الاغتراب إلى السلطة؟ فكلٌّ من المستعمِر والمستعمَر في سيرورةٍ من سوء المعرفة حيث يكون كلّ موضعٍ من موضعيّ تعيين الهوية بمثابة تكرار جزئي ومزدوج لـ آخرية الذات: ديمقراطي ومستبدّ، فرد و خادم، محلّي وطفل.

وحول هذه الـ «و» - حرف العطف الذي يتكرر إلى ما لانهاية - يكون دوران تجاذب السلطة المدنية بوصفها دالاً كولونيالياً هو **أقلُّ من واحد ومزدوج** (١٧). فموقع السلطة يكون مغترباً في لحظة النطق المدني (أقلُّ من حرية ، في حالة ملْ) ومزدوجاً في لحظة التوجّه الكولونيالي (عادل وظالم أو ازدواج الديمقراطية بوصفها استبداداً نشطاً). وهذا هو حال تلك الاستراتيجية المراوغة التي تنطوي عليها فكرة مونتسكيو عن الاستبداد، تلك الفكرة التي صاغت على نحو مرجعي موثوق صورة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عن الهند المغولية والبراهمية. فالاستبداد يبرز– عند مونتسكيو– في ذلك الاختلاف بين الملكية والملكية المطلقة (أي السيادة دون شرف) بوصفه نصّية الأتراك التي تواجه فيرساي والبلاط بنظيره أو صنوه المخيف(١٨) ونجد في كتاب ألكسندر دو **تاريخ هندوستان** (١٧٦٨)، وفي ملاحظات السر تشارلز غرانت الشهيرة (١٧٩٤)، وكتاب جيمس ملْ البارز **تاريخ الهند** (١٨١٦)، وما كتبه ماكولي في تقرير حول التعليم الهندي (١٨٣٥)، وكتاب دفْ المرجعي **الهند والإرساليات الهندية** (١٨٣٩)، نجد في كلّ هذه الأعمال أن الانشطار الاستراتيجي للخطاب الكولونيالي - أقل من واحد ومزدوج - يتمُّ احتواؤه من خلال تناول الآخر بوصفه مستبداً. فعلى الرغم من ظلال معاني الموت، والتكرار، والعبودية التي تنطوي عليها

صورة الاستبداد، فإن هذا الأخير هو نظام أحادى العلّة يربط جميع الاختلافات والخطابات بجسد المستبد المطلق، غير المنقسم، وغير المحدود. وصورة الهند هذه بوصفها ثباتاً أصلياً - بوصفها آخر نرجسياً مقلوباً - هى ما يرضى نبوءة التقدم الغربى المتحققة ذاتياً وهى ما يهدّئ، لوهلةٍ، دالّ الخطاب الكولونيالى الإضافى أو الزيادى.

ولكن ماذا عن المشهد المحلىّ الآخر من مشاهد التدخّل الاستعمارى حيث يكون تجاذب السلطة - كونها معتدلة وضارية - مطلوباً بوصفه استراتيجية مراقبة واستغلال كما يشير ما كولى؟ فإذا ما كانت فكرة الاستبداد تعمل على مجانسة ماضى الهند، فإن الحاضر الاستعمارى يتطلّب استراتيجيةً فى الحساب والتخطيط فيما يتعلق برعاياه المحليين. وهذا ما تعبّر عنه **الحاجة الشديدة إلى سرد**، مما تجسّده إيديولوجيات العقل والتقدم النفعية أو التطورية، إلا أنها حاجة تظل ، مع ذلك، وكما يقول ديريدا، شأناً تعْنى به الشرطة:

> إلحاحٌ تحقيقى، نظام، مطلب.... أن تطالب بِسرِد الآخر، أن تنتزعه منه مثل سرٍّ ليس سرّياً، مثل ما يدْعى حقيقة ما وقع، «قل لنا بالضبط ما الذى جرى» (١٩).

يفصح صوت السارد عن تلك الحاجة الاستعمارية، النرجسية التى ينبغى أن تُوَجَّه على نحوٍ مباشر مُطَالبةَ **الآخر** بأن يُقرَّ الذات، ويدرك تفوقها ويحقق أفكارها العامة، ويتْخِم، بل يكرر، مرجعياتها وإحالاتها، ويهدّئ تحديقتها المتشظية.

نقرأ فى مفكرة المبشّر سى. ل. رينيوس لعام ١٨١٨ ما يلى:

رينيوس: ما الذى تريده؟

الحاج الهندى: أى شىء تعطيه آخذه؟

رينيوس: وما الذى تريده إذاً؟

الحاج الهندى: لدىَّ ما يكفى من كلِّ شىء.

رينيوس: أتعرف الله؟

الحاج الهندى: أعرف أنّه فىَّ. حين تضع الرز فى الهاون وتدّقه بالمدقّة يغدو الرز نظيفاً. ولذا فإن الله معروف لدىّ (مقارنات الوثنى

غالباً ما تكون مستغلقة على أوربى)....

ولكن قل لى فى أية هيئة تحب أن تراه؟

رينيوس: فى هيئة **القدير، كلى القدرة، كلى الحضور، الأبد، الثابت، المقدس، المستقيم، الحق، الحكمة، والحب.**

الحاج الهندى: سأريك إياه: غير أن عليك أولاً

أن تتعلم كلَّ ما تعلمتُه ـ عندها سوف ترى الله(٢٠).

ونقرأ فى عظة من عظات الأرشيدوق بوتس فى عام ١٨١٨:

إذا جادلتهم فى تصوراتهم الخاطئة خطأ فادحًا والزريّة عن طبيعة الله وإرادته، أو فى حماقات لاهوتهم الخرافى الشنيعة، فإنهم قد يتهربون بنوع من **المدنية الماكرة**، أو بقول شعبى سائر طائش. قد يقولون لك إن الجنة مكان فسيح ، لها آلاف البوابات، وإن ديانتهم هى البوابة التى يأملون أن يدخلوا منها. إنّ لديهم- إلى جانب قناعتهم الراسخة- أفكارهم وتصوراتهم الشكوكية. وعن طريق ضروب التهرب هذه يمكنهم أن يرفضوا القضية دون أن ينظروا فى فضائلها أيما نظر، وأن يشجعوا البشر على التفكير بأن أتفه الخرافات يمكن أن تفيد فى أى مقصد سليم، وأن تجد الحظوة فى عين الرب شأن الحق والاستقامة (٢١).

فى رفض المحلّى إرضاء حاجة المستعمر السردية، نسمع أصداء غرباء فرويد المصلصلين بسيوفهم، الذين صّدرت بهم هذا الفصل. فمقاومة المحليين تمّثل إحباطاً لاستراتيجية القرن الثامن عشر الخاصة بالمراقبة، متمثلةً بـ **الاعتراف***، هذه

---

* **الاعتراف** confession: عند فوكو، هو تلك التقنية المعروفة فى المؤسسة الكنسية وفى الدولة الرعوية التى انبثقت من المؤسسات الكنسية ومن ثم استلهمتها الدولة الحديثة التى يدعوها دولة لحكومة. فالدولة الرعوية ودولة الحكومة لا يمكنها ممارسة شكلها الخاص من السلطة دون معرفة ما يجول فى رءوس الناس ودون سبر لنفوسهم أو إرغامهم على كشف أسرارهم، وذلك بواسطة تقنية الاعتراف.

الاستراتيجية التى تسعى إلى السيطرة على الفرد القابل للتخطيط والحساب عن طريق افتراض وجود الحقيقة التى **تمتلكها** الذات لكنها **لا تعرفها**. فالمحلي غير القابل للتخطيط والحساب يخلق مشكلةً للتمثيل المدنى فى خطابات الأدب والقانون. ولقد خلّف هذا الارتياب أو انعدام اليقين أثراً عميقًا لدى ناتانيل هولهيد الذى كان كتابه **سجل شرائع الجنتو** (١٧٧٦) بمثابة سنّة استعمارية معتمدة فيما يتعلّق بالقانون المحلى الهندى، إلاّ أنّه ما كان ليستطيع قراءة تلك المقاومة للتخطيط والحساب والشهادة إلاّ بوصفها حماقة محلية أو سعاراً مؤقتاً. . . شيئاً أشبه بالجنون المصوّر بدقةٍ لا تضاهى لدى بطل سيرفانتس(٢٢). فأجوبة المحلّى تكشف ذلك الانزلاق المتواصل بين النقش المدنى والتوجّه الكولونيالى. والارتياب الذى تولّده مثل هذه المقاومة يغيّر حاجة السارد ذاتها. فما كان قد قيل من ضمن أنظمة المدنيّة ينضمُّ الآن إلى الدالّ الكولونيالى. وتكفّ المسألة عن كونها قلْ لنا بالضبط ما الذى جرى، مما رأيناه عند ديريدا. فمن وجهة نظر المستعمر، المشغوف بملكيةٍ لا حدود لها ولا سكّان فيها، تتحول مشكلة الحقيقة إلى مسألة حدود وإقليم مزعجة سياسياً ونفسياً: **قلْ لنا لماذا أنت هناك، أيها المحلّى**. ركلمة (territory) (إقليم أو منطقة)، هذه الكلمة غير المستقرة فى أصلها اللغوى، مشتقّة من terra (أرض) و terrère (يفزع)، ولذا فإنّ territorium مكان فزع منه الناس(٢٣). وهكذا تكون الحاجة الاستعمارية إلى سرد حاملةً، فى داخلها، مقلوبها المنطوى على التهديد! **قلْ لنا لماذا نحن هنا**. وهذا الصدى هو الذى يكشف عن أنّ الوجه الآخر للسلطة النرجسية قد يكون بارانويا القوّة، رغبة فى الإقرار والشرعية فى وجه سيرورة من التباين الثقافى تجعل تثبيت ما للقوة الكولونيالية من موضوعات محلية، بوصف هذه الموضوعات «آخرى» الحقيقة من الناحية الأخلاقية، أمراً إشكالياً عسيراً.

وإذْ يرفض المحليّ أن يوحّد التوجّه الاستعمارى، السلطوى ضمن حدود الالتزام المدنى، فإنه يعطى ذات السلطة الكولونيالية - الأب والمضطهد - دورةً أخرى. فهذه الـ و المتجاذبة، أقل من واحد و مزدوج على الدوام، تتقصّى الأزمنة والفضاءات بين التوجّه المدنىّ والإفصاح الكولونيالى. فلا يعود عندها بمقدور الحاجة السلطوية أن تكون مبررةً إلا إذا تمّ احتواؤها فى لغة البارانويا، حيث ينبغى لرفض عودة صورة السلطة ولارتدادها إلى عين القوة أن يعاد نقشه على أنه عدوان حقود وعنيد، قادم من الخارج من غير شك: **هو يكرهنى**. ومثل هذا التبرير يتبع التصريف المألوف للبارانويا

الاضطهادية، حيث تتحول الرغبة المحبَطة، أريده أن يحبنى، إلى نقيضها، أكرهه لتتحول من ثمّ عبر الإسقاط وإقصاء ضمير المتكلم إلى هو يكرهنى(٢٤).

والإسقاط ليس بأىّ حالٍ من الأحوال نبوءة تتحقق ذاتيًا، ولا هو استيهام بسيط لنوعٍ من كبش الفداء. فعدوانية الآخر من الخارج، تلك العدوانية التى تبّرر ذات السلطة، تجعل تلك الذات ذاتها موقعاً أمامياً محتلاً على نحوٍ مشترك، كما كتب المحلّل النفسانى روبرت وايلدر(٢٥). فقد يجبر الإسقاطُ المحلىَّ على أن يتوجّه إلى السيد، لكنه عاجز تمامًا عن إنتاج تلك المفاعيل من الحبّ أو «الصدق» التى هى لبّ الحاجة الاعترافية. وإذا ما كان المحلىّ حليفاً جزئياً أو مُصلَحًا جزئياً فى الخطابِ، ومن خلال الإسقاط، فإنَّ الكراهية الثابتة التى ترفض التداول أو إعادة التصريف، تُنْتِج الاستيهام المتكرر الذى يرى المحلى واقعًا ما بين الشرعية واللاشرعية، معرِّضًا للخطر حدود الصدق والحقيقة ذاتها.

لقد غدا المحلى المشاكس والكذّاب موضوعًا مركزيًا فى التنظيم القانونى، الكولونيالى فى القرن التاسع عشر. وفى كلّ شتاء كان يرْسل قاضٍ هندى إلى الكاريبى لكى يصدر أحكامه القضائية على العمال الهنود المتعاقدين غير القابلين للحساب أو التخطيط. أمّا أن تكون سيرورة التدخّل الكولونيالى، ومؤسسيته ومعياريته، هى ذاتها نوعًا من الـ **Entstelleung**، أو نوعًا من **الانزياح**، فذلك هو الواقع الرمزى الذى ينبغى إنكاره. وهذا التجاذب هو ما ينشأ تالياً ضمن البارانويا كلعبٍ بين اليقظة الدائمة والعمى، وهو ما يغرّب صورة السلطة فى استراتيجيتها التبريرية. ذلك أنَّ تشخّص السلطة، المقْصى بوصفه ذاتاً لضمير المتكلم والذى يتمُّ التوجّه إليه بعدوانيةٍ سابقةٍ عليه، ينبغى أن يكون متأخّراً على الدوام، تالياً للحدث وخارجه، إذا ما أراد أنْ يكون فاضلاً مستقيماً، وعليه من ثمَّ أنَّ يكون فى الوقت ذاته سيّد الموقف، إذا ما أراد أن يكون منتصراً وظافراً.

إنّ الإنجليز فى الهند جزء من حضارةٍ محاربة. . . إنهم رُسُل السلام المفروض بالقوة. ما من بلادٍ فى الدنيا أشدّ نظاماً وهدوءاً وسلامًا من الهند البريطانية الآن، أما إذا ارتخت قوة الحكومة أيّما ارتخاء، وإذا ما فقدت تلك الوحدة التى تميّز غايتها الأساسية. . . فإنَّ الفوضى ستعود مثل الطوفان (٢٦).

إنَّ الأوهام المتعلّقة بـ «نهاية العالم» مجازات شائعة فى البارانويا، كما اعترف القاضى شريبر لفرويد، وهذا ما ينبغى أن يظلّ فى أذهاننا ونحن نعيد قراءة الصياغة القيامية الشهيرة التى صاغها فيتزجيمس ستيفن وأوردتها أعلاه. ففى الترجّح بين القيامة والفوضى، نرى ظهور ضربٍ من القلق الذى يترافق مع الرؤية النرجسية وفضائها ذى البعدين. وهو قلق لن يهدأ لأنَّ الفضاء الثالث الفارغ، الفضاء الآخر الخاص بالتمثيل الرمزى، والذى هو حاجز وحاملٌ للاختلاف فى آنٍ معًا، موْصد حيال موقع القوة البارانوىّ. وفى الخطاب الكولونيالى، دائماً ما تحتلّ فضاء الآخر هذا idée fixe: مستبد، وثنى، بربرى، فوضى، عنف. وإذا ما كانت هذه الرموز هى ذاتها على الدوام، إلاّ أن تكرارها المتجاذب يجعلها دواليل أزمة أعمق فى السلطة، أزمة تظهر فى كتابة المعنى الكولونيالى التى لا تخضع لقانون. فهناك، تجعل ألسنة الفضاء الكولونيالى الهجينة من تكرار **اسم الله** ذاته أمراً غريباً: كلّ كلمة محلية يمكن للمبشّر المسيحى أن يستخدمها فى إيصال الحقيقة الإلهية تكون مُخصَّصةً مسبقاً كرمزٍ مُنْتَقَى لإثمٍ مقابلٍ وقاتلٍ من الآثام، كما يقول مذعوراً ألكسندر دفْ، الأكثر شهرة بين مبشّرى القرن التاسع عشر الهنود.

وإذا ما نوّعت لغتك وقلت (للمحليين إنَّ) ثمّة **ولادة ثانية** لا مناص. فإنّك ستجد أنَّ هذه العبارة وجميع العبارات المشابهة قد سبق احتلالها.

> فرسالة **الغاياترى**، أو الآيات الأقدس فى الفيدا. . . تشكّل دينيًا ومجازياً ولادة المحليين الثانية.... ولعلّ لغتك المحسَّنة أن تقتصر على نقل فكرة مفادها أنّ علينا جميعاً أن نغدو براهمانات ذوى شهرة قبل أن نتمكّن من رؤية الله (٢٧). (التشديد لى)

هوامش الفصل الخامس:

١- S. Freud , "Some neurotic mechanisms in jealousy , paranoia and homosexuality" (1922), in Standard Edition XVIII , J. Starchy (ed.) (London : The Hogarth Press and the Institute of Psycho - Analysis, 1953 - 1974), P.226.

٢- J. Derrida , "The violence of the letter". in his Of Grammatology , G.C. Spivak (trans.) (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), P.134.

٣- **Parliamentary Papers**, 1852 - 1853 , XXX.

شهادة جون ستيوارت مل أمام لجنة مختارة من مجلس اللوردات، ٢١ حزيران ١٨٥٢ ، ص٣٠١.

٤- إننى أستخدم الكلام (speech) بمعناه الديريدى بوصفه الدالول المعبِّر عن الحضور الذاتى للصوت، وإنكار دالّ الكتابة المولِّد للفرق والتباين.

٥- J.S. Mill, "On Liberty", **Utilitarianism, Liberty, Representative Government,** H.B. Acton (ed.) (London: J.M. Dent and Sons , 1972), P.99.

٦- ibid. , P.102

٧- ibid. , 113.

٨- B. Anderson, **Imagined communities** (London: Verso, 1983), PP.132-3

٩- Mill, "On Liberty" , P.97.

١٠- Mill , **Parliamentary Papers,** 1852 - 1853, P. 310.

١١- Mill , quoted in G.D . Bearce, **British Attitudes Towards India 1784 - 1858** (London: Oxford University Press , 1961), P.280.

١٢- T. B. Macaulay , "Warren Hastings" , **Critical and Historical Essays** , Vol . III (London: Methuen, 1903), PP. 85-6.

١٣- ibid., P.86.

١٤- W. Benjamin. "Theses on the philosophy of history", in his**Illuminations**, ed. with an introduction by Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1968), P.263.

Mill, "On Liberty" P.382 - 3. -١٥

H.Merivale, **Introduction to a Course of Lectures on Colonization and** -١٦
Colonies (London, 1839), PP. 18-25.

١٧- راجع الفصل السادس حيث تجد مزيداً من الإحكام والترصين لهذا المفهوم.

See. L. Althusser, "Montesquieu: Politics and history", in his **Montesquieu,** -١٨
Rousseau, Marx, Ben Brewster (trans.) (London: Verso, 1982) , ch.4.

J. Derrida, "Living on: border lines", in J.Derrida, P. de Man, J. Hillis Miller, -١٩
H.Bloom and G. Hartman (eds) **Deconstruction and Criticism** (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), P.87.

The Missionary Register,Church Missionary Society, March 1819, PP. 159- 60 -٢٠

ibid, September 1818, PP.374-5. -٢١

N. B. Halhed, "translator's preface", in P.J. Marshall (ed.) **The British Discovery** -٢٢
of Hinduism in the Eighteenth Century (London: Cambridge University Press), 1970, PP. 166 - 7.

The Compact Edition of the OED, vol II, P.215. -٢٣

S. Freud, "Psychoanalytic notes on an autobiographical account of a case of -٢٤
paranoia (Schreber)", Pelican Freud Library , Vol. IX, PP. 200 - 3; See also J.Forrester, **Language and the Origins of Psychoanalysis** (London: Macmillan, 1980), PP. 154 - 7.

R. Waelder, "The structure of Paranoid ideas", **International Journal of Psye-** -٢٥
choanalysis, Vol. 32 (1951).

J. F. Stephen , "Foundations of the government of India". **The Nineteenth** -٢٦
Century, no, LXXX (October 1883), PP. 557 - 8.

Rev. A. Duff, **India and India Missions** (London: John Hunter, 1839), -٢٧
PP.323-4.

دواليل أُخِذَتْ على أنَّها أعاجيب
أسئلة التجاذب والسلطة
تحت شجرة خارج دلهى، مايو (أيار) ١٨١٧

والأمر اللافت هو أنهم (أى الإنجليز) عادةً ما يكتبون ضمير المتكلم I بحرف كبير. أفلا يجوز لنا أن نعتبر هذا الـ I العظيم بمثابة برهان غير متعمد على مدى تفكير الإنجليزى بأهميته.

روبرت سذى، رسائل من إنجلترا (١)

تشتمل الكتابات الثقافية للكولونيالية الإنجليزية على مشهد راح يتكرر بإلحاح شديد بعد أوائل القرن التاسع عشر- بل ويدشّن- من خلال ذلك التكرار-وعلى نحو ظافر، ضرباً من أدب الإمبراطورية- مما يضطرنى لأن أكرره مرة أخرى. إنه السيناريو، الذى يجرى فى تلك القفار البائرة الخرساء من الهند الكولونيالية، وأفريقيا، والكاريبى، حيث يقع المرء فجأةً، وبنوع من المصادفة السعيدة، على كتاب إنجليزى. وهو سيناريو جدير بالتذكّر، شأن أساطير الأصل جميعاً، نظراً لذلك التوازن الذى يقيمه بين الظهور والنطق. فاكتشاف الكتاب هو لحظة أصالة وسلطة فى آن معًا. غير أنه أيضًا، سيرورة انزياح تجعل حضور الكتاب- بنوع من المفارقة والتناقض- أمراً عجيبًا إلى درجة أنه يكرر، ويترجم، وتساء قراءته، ويزاح. والحال، أننى أودُّ أن أبدأ هذا الفصل بشعار أو رمز الكتاب الإنجليزى- الدواليل التى أُخذتْ على أنها أعاجيب- بوصفه شارةً للسلطة الكولونيالية ودالاً للرغبة والضبط الكولونياليين.

فى الأسبوع الأول من آيار عام ١٨١٧، قام أنند ميسّى ـ وهو واحد من أوائل معلمى الديانة المسيحية الهنود ـ برحلة سريعة ومثيرة من إرساليته فى ميروت إلى غيضة من الأشجار خارج دلهى.

هناك وجد ما يقارب ٥٠٠ شخص، رجالاً ونساءً وأطفالاً، جالسين فى ظلال الأشجار، منهمكين- كما قيل له- فى القراءة والحديث. فدنا من كهل، وبادره بالكلام، ودار بينهما ما يلى من حوار.

قل لى أرجوك ما هذا الجمع من الناس؟ ومن أين أتوا؟. نحن فقراء متواضعون، نقرأ فى هذا الكتاب ونحبه. وما هذا الكتاب؟ كتاب الله!. أرنى إياه، من فضلكِ. وحين فتح أنند الكتاب، أدرك أنه إنجيل سيّدنا، وقد تُرْجِم إلى اللسان الهندوستانى ـ وبدا أن لدى هذه الجماعة كثيراً من نسخه: بعضها **مطبوع**، وبعضها **منسوخ** بخط اليد عن الكتب المطبوعة. وأشار أنند إلى اسم يسوع، وسأل الرجل: من هذا؟. إنه الله ! وقد أعطانا هذا الكتاب. أين حصلتم عليه؟. أعطانا إياه ملاك من السماء، فى سوق هردوار. ملاك؟. أجل، لقد رأينا فيه ملاكًا من عند الله: لكنه كان بشراً، بنديت* متفقّه. (لا شك أن هذه الأناجيل المترجمة هى الكتب التى وزّعتها الإرسالية فى هردوار، منذ خمسة أو ستة أعوام). الكتب المنسوخة نسخناها بأنفسنا، فما من وسيلة أخرى للحصول على مزيد من هذه الكلمة المباركة. هذه الكتب تعلم ديانة السادة الأوربيين، إنها كتبهم ، وقد طبعوها بلغتنا، ومن أجلنا. لا، لا، مستحيل، فهم يأكلون اللحم. يقول يسوع المسيح ليس مهماً ما يأكله

* البنديت pundit: عالِم هندى، كما تُقَال لمن يكون عارفاً بالكثير فى موضوع معين وغالباً ما يُطْلَب فيه رأيه.

الإنسان أو يشربه. الأكل ليس مهماً عند الله. **ما يدخل فم الإنسان لا يقدر أن ينجسه، لكن ما يخرج من الفم، ذلك ينجس الإنسان**؛ لأن الأشياء الشريرة تخرج **من القلب. من القلب تخرج أفكار شريرة: قتل، زنى، فسق، سرقة، هذه هى التى تنجس الإنسان.**

«صحيح، ولكن كيف يمكن أن يكون كتاباً أوروبيًا ونحن نؤمن أنه أعطية الله لنا؟ لقد أرسله لنا فى هردوار. لقد أعطاه الله للأسياد منذ زمن بعيد، وهم أرسلوه لنا.... إن جهل الكثيرين وسذاجتهم بارزان أشد البروز، فهم لم يسمعوا من قبل بكتاب مطبوع، ومجرد ظهوره كان بالنسبة لهم بمثابة المعجزة. ولقد أحدث التزايد التدريجي فى المعلومات المتجمعة على هذا النحو لغطاً كبيراً، واتفق الجميع على الإقرار بتفوق تعاليم هذا **الكتاب المقدس** على كل ما سبق لهم أن سمعوا به أو عرفوه. وسرعان ما برز نوع من عدم الاكتراث بالتمايزات الطائفية، وغدا تدخّل البراهمانيين وسلطتهم الطغيانية أمراً مهيناً وجديراً بالازدراء. وقرّ القرار، فى النهاية، على أن ينفصلوا عن **بقية أخوتهم من الهندوس**، وأن يقيموا جماعة من اختيارهم، أربعة أو خمسة، من أفضلهم قراءة، كيما يعلّموا البقية من هذا **الكتاب** الذى حصلوا عليه حديثًا.... وسألهم أننـد: لماذا ترتدون جميعًا هذا اللباس الأبيض؟ وكان الردّ: شعب الله يجب أن يرتدى ملابس بيضاء، علامة على نظافتهم وزوال خطاياهم. وعلق أننـد: يجب أن **تتعمدوا**، باسم الآب، والابن، والروح القدس. تعالوا إلى ميروت، فهناك قسّ مسيحى، وسوف يريكم ما ينبغى أن تفعلوا. وأجابوا: علينا الآن أن نمضى إلى منازلنا من أجل الحصاد، وبما أننا عزمنا على أن نلتقى مرة كلٍ عام، فلعلنا نذهب إلى ميروت فى السنة القادمة.... وشرحت لهم طبيعة **القربان المقدس والعماد**، وردّوا قائلين: نريد أن نتعمّد، لكننا لن نتناول القربان المقدس أبداً. لجميع عادات المسيحين الأخرى نمتثل، سوى القربان المقدس، لأن الأوربيين يأكلون لحم البقر، وهو ما

لايناسبنا مطلقًا. فأجبتهم قائلاً: هذه الكلمة هى كلمة الله، لا كلمة البشر، وحين يشرح لكم صدوركم بالفهم، فسوف تحيطون بها على النحو الصحيح. وردّوا: لو أنّ بلادنا جميعًا تتلقى هذا القربان، لكنّا نتلقاه أيضًا. وعلّقت حينئذ: لقد دنت الساعة التى تتلقى فيها البلاد جميعاً هذه الكلمة!. وردّوا: صحيح! (٢).

وبعد حوالى مئة عام، فى عام ١٩٠٢، وبينما كان مارلو جوزيف كونراد يترحّل فى الكونغو، فى ليل العصور الأولى، دون علامة ولا ذكريات، منقطعًا عن فهم ما يحيط به، وبحاجة ماسة إلى إيمان مدروس، فإنه يقع على كتاب تاوسون (أوتاوسر) **بحث فى بعض الأمور الملاحية الأساسية.**

لم يكن بالكتاب الرائع، غير أن بمقدورك منذ اللحظة الأولى أن ترى فيه وحدة الهدف، واهتمامًا صادقًا بطريقة العمل الصحيحة، مما جعل هذه الصفحات الزرّية، التى وضعت منذ سنوات بعيدة، تسطع بما يزيد على النور المهنىّ.... وأؤكد لكم أن تركى القراءة كان أشبه بانتزاعى من حمى صداقةٍ قديمة متينة....

لابد أنه ذلك التاجر التعس ـ ذلك المتطفل، قال المدير وهو ينظر بحقد إلى الخلف حيث المكان الذى تركْنا، وقلت لابد أنه إنجليزى (٣).

وبعد نصف قرن، يكتشف شاب من ترينيداد كتاب تاوسون المذكور فى المقطع السابق من كونراد ويستمدّ منه رؤيةً للأدب ودرساً فى التاريخ، يكتب ف.س. نايبول:

كان المشهد ردًّا على بعض الذعر السياسى كنتُ بدأتُ أشعر به. فأن تكون كولونيالياً كان يعنى أن تعرف نوعاً من الأمان، أن تقطن عالماً ثابتًا. وأظن أننى كنت قد تخيلت نفسى آتياً إلى إنجلترا كما لو أننى آتٍ إلى منطقة أدبية خالصة، حيث أستطيع- دون أن تقيدنى حوادث التاريخ أو خلفيتى- أن أجد لنفسى مهنة رومانسية فأغدو كاتباً. غير أننى شعرت فى العالم الجديد أن الأرض تميد من تحتى.... كونراد ... كان قد سبقنى إلى كلّ الأماكن، لا كصاحب قضية، بل كرجل يقدّم... رؤيةً لمجتمعات العالم التى لم يكتمل بعد تشكّلها... حيث تجد

> على الدوام شيئًا متأصّلاً في ضرورات الفعل الناجح...
> حاملاً معه انحطاط الفكرة الأخلاقي. إنَّه لأمر يبعث
> على الوحشة والكآبة لكنك تشعر به بعمق: نوع من
> الحقيقة ونصف عزاء (٤).

نصوص الرسالة الحضارية هذه، المكتوبة باسم الأب والمؤلِّف، تشير مباشرةً إلى انتصار اللحظة الاستعمارية في الإنجيلية الإنجليزية الباكرة وفي الأدب الإنجليزي الحديث. فاكتشاف الكتاب يقيم دالول التمثيل الملائم: حيث تخلق كلمة الله، والحقيقة، والفنّ الشروط اللازمة لبداية، والشروط اللازمة لممارسة التأريخ والسرد. غير أنّ إقامة **الكلمة** وتأسيسها في القفار هو بمثابة Entstellung أيضاً، سيرورة انزياح، وتشوّه، وانخلاع وتكرار(٥)؛ فنور الأدب الباهر لا ينصبُّ إلا على مناطق الظلمة. ومع هذا، فإنّ فكرة الكتاب الإنجليزي تقدَّم على أنها صادقة صدقاً كونيًا أو كليًا: فهي - مثل كتابة الغرب الاستعارية -تنقل الرؤية المباشرة للشيء، متحرراً من الخطابات التي ترافقه، بل التي ترهقه (٦).

وقبل فترة قصيرة من اكتشاف مارلو للكتاب، نجده يستنطق التغيير الكولونيالي الغريب، وغير المتملَّك الذي يحوّل قطعة من القماش إلى دالول نصّي ملتبس لا يقين فيه، وربما إلى فيتش:

> لماذا؟ من أين حصل عليها؟ هل كانت شارة ـ زينة ـ
> تعويذة ـ فعل استعطاف؟ هل كانت مرتبطة بأية فكرة؟
> لقد بدتْ مخيفةً حول عنقه الأسود، تلك المزقة البيضاء
> القادمة من وراء البحار(٧).

غير أنّ هذه المساءلة لفعل النطق التاريخي، والتي تحمل قصداً سياسياً، لا تلبث أن تضيع- بعد بضعة صفحات- في أسطورة الأصول والاكتشاف. ففي الرؤية المباشرة للكتاب تتخايل تلك التداعيات الإيديولوجية المقترنة بالدالول الغربي ـ التجريبية، والمثالية، والمحاكاتية، والأحادية الثقافية (كيما نستخدم مصطلح إداورد سعيد) ـ والتي تغذّي تراثاً من السلطة الثقافية الإنجليزية. وهي تداعيات تخلق سرد مراجعة وتنقيح يغذّي ما يشتمل عليه تاريخ الكومنولث وتابعه، أدب الكومنولث، من ضبطٍ وتحكّم. وبذا تتحول لحظة التدخّل الاستعماري الصراعية إلى خطاب تأسيسي قائم على

الاقتداء والمحاكاة، خطاب يصفه فريدريك نيتشه بأنه التأريخ القائم على الآثار والعزيز على قلوب الأنانيين الموهوبين والأوغاد من أصحاب الرؤى (١١) ذلك أن تكرر ظهور الكتاب– على الرغم من مصادفة اكتشافه–يمثّل لحظات مهمة فى التغيّر التاريخى والتجلّى الخطابى لكلٍّ من النصّ والسياق الكولونياليين.

إن الردّ السريع الذى يردُّ به أنند ميسّى على المحليين الذين يرفضون القربان المقدس ـ لقدٍ دنت الساعة التى تتلقى فيها البلاد جميعًا هذه **الكلمة** ـ إذْ يقال فى عام ١٨١٧، إنما يقال بقوة وفى حينه على السواء. ذلك أنه يمثّل ابتعاداً عن الممارسة التعليمية الاستشراقية لدى وارن هاستنغز، على سبيل المثال، وعمّا نجده لدى تشارلز غرانت من طموحٍ تدخّلى واستجوابى مفرط إلى هند إنجليزية متجانسة ثقافيًا ولغوياً. فمع انتخاب غرانت إلى مجلس شركة الهند الشرقية فى عام ١٨٩٤ وإلى البرلمان فى عام ١٨٠٢، ومن خلال تمسكه الشديد بالمثل الإنجيلية لدى طائفة الكلابام*، كان أن أعادت شركة الهند الشرقية إدخال مادة تتعلق بالتُّقى فى وثيقتها لعام ١٨١٣ . أما فى عام ١٨١٧ فكانت **الجميعة التبشيرية الكنسية** تدير إحدى وستين مدرسة، وفى عام ١٨١٨ تبنّت خطة بوردوان، وهى خطة تعليمية مركزية تدعو إلى التدريس باللغة الإنجليزية. ويكاد أن يكون هدف هذه الخطة نوعًا من الاستباق الحرفى لما كتبه توماس ماكولى عام ١٨٣٥ فى تقريره سيئ الصيت حول التعليم: تشكيل مجموعة من العمال المتعلمين، المتمكنين من اللغة الإنجليزية، لكى يعملوا مدرّسين، **ومترجمين، ومؤلّفين** يقدّمون الأعمال النافعة لجماهير الشعب (٩). وهكذا فإن تكرار أنند ميسّى للآيات تكراراً أصم فاقداً للحياة، وتقنيته الخالية من الفّن فى الترجمة، هما بمثابة مساهمة فى واحدة من أشد تكنولوجيات القوة فناً وبراعة. ففى الشهر الذى اكتشف فيه أنند ميسّى مفاعيل الكتاب العجيبة خارج دلهى ـ أى فى أيار ١٨١٧ ـ كتبت **الجمعية التبشيرية الكنسية** إلى لندن تصف طريقة تعليم الإنجليزية فى إرسالية الأب جون فى ترانكوبار:

***طائفة الكلابام** Clapham sect: حركة دينية إنجليزية شديدة الصرامة والتشدّد، تأسست فى مدينة كلابام ودعت إلى الفضيلة وهداية الكفرة والمارقين وأخذت على عاتقها توزيع الكتاب المقدس فى جميع أنحاء العالم وتقديم يد العون والمساعدة إلى الفقراء والمعوزين. وأثمرت هذه الحركة فنجحت فى تحرير العبيد إلى جانب سعيها إلى حظر الألعاب الرياضية الوحشية ومحاولتها إصلاح السجون. وقد أظهرتْ مقتاً شديداً للشعر والتصوّف ونفوراً من الفن والأدب إنْ لم يكن ذا صفة عقلية أو تربوية.

تتمثل الطريقة الأساسية فى تعليمهم اللغة الإنجليزية بإعطائهم عبارات وجملاً إنجليزية، مع ترجمتها لهم كيما تُحفَظ عن ظهر قلب. ويتم اختيار هذه الجمل بحيث تعلّمهم ما يريده المعلّم من آراء. فيغدون، باختصار، مرتبطين بالإرسالية، وعلى الرغم من مجيئهم إلى المدرسة بدوافع دينية محضة فى البداية، فإن من يهتدون من بينهم، ويعتادون على لغة البلد، وآدابه السلوكية وجوّه، سرعان ما يمكن تهيئتهم لنفعٍ عظيم لقضية الدين... حيث يمكن على هذا النحو أن نجعل الوثنيين أنفسهم أدواتٍ لهدم ديانتهم، و إقامة معايير الصليب فوق حطامها.

(MR, May 1817, P.187)

إن قول مارلو الاجتراري في نهاية المقطع الذى أوردناه منذ قليل، لابد أنه إنجليزى، لهو بمثابة اعتراف يتّم فى قلب الظلام بما لدى كونراد من مرض **نهاية القرن**، اعتراف بذلك الدَّين الذى يدين به كلٌ من مارلو وكونراد لمثل الحرية الإنجليزية وثقافتها الليبرالية المحافظة(١٠). وإذْ يقع مارلو فيما يقع فيه - بين جنون إفريقيا ما قبل التاريخية والرغبة اللاواعية فى أن يكرر تدخّل الكولونيالية الحديثة الراضّ داخل النطاق الخاص بحكايةِ واحدٍ من البحارة - فإنَّ كتيّب تاوسون يوفّر له نوعًا من وحدة الهدف. فكتاب العمل هو ما يحوّل الهذيان إلى خطاب ذى توجّه مدنى. ذلك أن أخلاقية العمل – كما يقول كونراد فى مقالته المعنونة التراث (١٩١٨)– تشيع إحساساً بالسلوك القويم والسمعة الحسنة اللذين لا يتحققان إلا بقبول تلك المعايير المتعارف عليها والتى تمثل دواليل تدلُّ على الجماعات المدنية المتلاحمة ثقافياً (١١). وأهداف الرسالة الحضارية هذه، إذْ تقرُّها فكرة الإمبريالية البريطانية وتجسّد على المناطق الحمراء من الخارطة، إنما تتكلم بسلطة إنجليزية مميزةٍ مستمدةٍ من **الممارسة المتعارف عليها** والتى يعتمد عليها كلٌ من القانون العادى الإنجليزى واللغة القومية الإنجليزية فيما يبديانه من فعالية وإغراء (١٢) وما ينطوى عليه الخطاب المدنى الإنجليزى من المثل العليا هو ما يتيح لكونراد أن يستوعب تلك التجاذبات

الإيديولوجية التى تخترم سرده. وتحت أنظار هذا الخطاب الذى يراقب كان أن سمح كونراد لنصّ إمبريالية أواخر القرن التاسع عشر المشحون بأن يتفجّر ضمن ممارسات الحداثة الباكرة. والحال، أن الأمر لا يقتصر على استيعاب المفاعيل الهدّامة التى تنطوى عليها مثل هذه المواجهة فى نوع من الحِكاية (غير) العادية، بل يتعدى ذلك إلى إخفائها أيضًا فى لياقة كذبة مدنية تحْكى لـ الخطيبة* (أهو تواطؤ العرف والعادة؟) ذلك أنَّ: الرعب! الرعب! ينبغى ألا تُكرَّر وتعاد فى غرف الجلوس الأوروبية.

أما نايبول فيعمد إلى ترجمة كونراد ونقله من أفريقيا إلى الكاريبى كيما يحوّل يأس التاريخ ما بعد الكولونيالى إلى سعى وراء استقلال الفن. وكلما رسخت قناعته بأنّ حكمة القلب لا علاقة لها بقيام النظريات أو زوالها، كلما ازداد اقتناعه بطبيعة الكتاب الغربى المباشرة دون أى توسّط، ذلك أن للكلمات التى يتلفظ بها قيمة الأفعال النزيهة المستقيمة (١٣). والحال، أن القيم التى يولّدها مثل هذا المنظور فيما يتعلق بعمل نايبول، وبالعالم الذى كان مسْتعمراً ذات مرّة والذى يختار هذا العمل أن يمثّله ويقوّمه، هى قيم تلقى الضوء عليها تلك البانوراما الشنيعة التى تقدّمها بعض عناوين نايبول: **ضياع إلدواردو، البشر المتنكرون، منطقة مظلمة، حضارة جريحة، المِحْجر المكتظ.**

هكذا يقيم اكتشاف الكتاب الإنجليزى معياراً للمحاكاة ونمطاً للسلطة والنظام المدنيين. وإذا ما كانت هذه المشاهد- كما سردتها- تشير إلى انتصار وثائق القوة الاستعمارية وكتاباتها، فإن من الواجب الإقرار أيضًا بأن حرفيّة القانون المراوغة تنقش نصاً للسلطة أشدّ تجاذباً بكثير. ذلك أن النصّ الكولونيالى يبرز على نحو ملتبس وبعيد عن اليقين، بين الأمر بفرض الطابع الإنجليزى والهجوم على ما فى الأرض من فضاءات مظلمة وجامحة، عبر فعلٍ من التكرار. فأنند ميسّى ينكر على المحليين أسئلتهم المزعجة وهو يعاود تكرار سلطة الآراء الإنجيلية القاطعة التى وضعتها تلك الأسئلة موضع شكّ ومساءلة. ومارلو يشيح بوجهه عن الغاب الأفريقى كيما ينصرف،

---

* **الخطيبة**، شخصية فى رواية جوزيف كونراد **قلب الظلام**، هى خطيبة كورتز التى يزورها مارلو فى آخر الرواية ليخبرها عن مصير كورتز ويكذب عليها بشأنه. وبدلاً من أن يخبرها عن الرعب! الرعب! الذى كان فيه كورتز يقول لها إن آخر كلمة لفظها كورتز قبل أن يموت هى اسمها.

بنوع من الاسترجاع، إلى التأكيد على الصفة الإنجليزية المميزة لاكتشاف الكتاب. أما نايبول فيدير ظهره للعالم الكولونيالى الهجين الذى لم يكتمل تشكّله كيما يثبّت أنظاره على ما يتمتع به الأدب الإنجليزى من مدى كونى. وما نشهده ليس حلماً هادئاً وبريئاً بإنجلترا ولا هو نوع من التنقيح الثانوى* لكابوس الهند، وإفريقيا، والكاريبى. فما هو إنجليزى فى خطابات القوة الكولونيالية هذه يتعذّر تمثيله على أنه حضور وافر وتام، فهو محكوم بتأخّره أو حدوثه اللاحق، ذلك أن الكتاب الإنجليزى، بوصفه دالاً من دوال السلطة، لا يكتسب معناه إلا **بعد** أن يعمل سيناريو الاختلاف الكولونيالى الراضّ - سواء كان ثقافياً أو عرقياً - على تحويل أنظار القوة باتجاه صورةٍ أو هويةٍ قَبْلِيّة وقديمة. بيد أن المفارقة هنا تتمثّل فى أن هذه الصورة لا يمكن أن تكون أصلية (نظراً لبنائها فى فعلٍ من التكرار) ولا متطابقة (نظراً للاختلاف الذى يدخل فى تعريفها).

والنتيجة، أن الحضور الكولونيالى متجاذب على الدوام، منشطر بين مظهره الذى يظهر به على أنه أصيل ومرجعى موثوق وبين الإفصاح عنه على أنه ضربٌ من التكرار والاختلاف. فهو عبارة عن تفارق ينتج فى فعل النطق كإفصاحٍ كولونيالى نوعى عن موقعَى الخطاب الكولونيالى والقوة الكولونيالية غير المتناسبين: المشهد الكولونيالى بوصفه ابتداعاً للتاريخية، والتسيّد، والمحاكاة أو بوصفه «المشهد الآخر»، مشهد الـ Entstellung، الانزياح، والاستيهام، والدفاع عن النفس، ونوعًا من النصية المفتوحة. ومثل هذا الإبداء للاختلاف ينتج نمطاً من السلطة متوتراً ومتصارعًا (لا متناحراً). وتتضح مفاعيله التمييزية فى تلك الذوات المنشطرة التى تصورها الصورة النمطية - الزنجى القرد، والذكر الآسيوى المخنّث - وهى ذوات تثبّت الهوية على نحوٍ متجاذب بوصفها استيهام الاختلاف(١٤) وأن ندرك différance الحضور الكولونيالى يعنى أن ندرك أنّ النصّ الكولونيالى يشغل ذلك الفضاء من النقش المزدوج الذى كرّسه - لا بل حفره - جاك ديريدا:

---

*التنقيح الثانوى secondary revision: مصطلح فرويدى يشير إلى إحدى آليات عمل الحلم التى تعمد إلى تعديل هذا الأخير بغية تقديمه على شكل سيناريو متماسك ومفهوم نسبياً، فتعمل على نزع المظهر اللامعقول واللامتماسك من الحلم، وتسدّ ثغراته، وتجرى تعديلاً جزئياً أو كلياً لعناصره من خلال الغربلة والضمّ فى محاولة لخلق شيء شبيه بحلم اليقظة. ويوصف هذا التنقيح بأنه ثانوى لأنه يشكّل خطوة ثانية فى عمل الحلم، فينصبّ على منتجات تمّ تنقيحها بواسطة الآليات الأخرى (التكثيف، الإزاحة، التصوير...)

كلما عمدتْ كتابةٌ إلى وضع علامتها وعادتْ فى الوقت ذاته لتمحو تلك العلامة بجرّة قلمٍ ليست محسومة ... فإنّ [هذه] العلامة المزدوجة تفلت من علاقتها بالحقيقة أو من سلطة هذه الأخيرة: فهى لا تقلبها رأسًا على عقب بل تنقشها ضمن لعبها كواحدة من وظائفها أو أجزائِها. وهذا الانزياح لا يقع، ولم يسبق له أن وقع بوصفه حدثًا. وهو لا يشغل مكانًا بسيطاً. لا يقع فى الكتابة. هذا الانخلاع عن المكان (هو ما) يكْتب /ينكتِب)

(D, P.193)

كيف يمكن لسؤال السلطة-سؤال قوة وحضور ما هو إنجليزى- أن يُطرح فى الفرجات الخلالية أو البينية لنقشٍ مزدوج؟ لستُ أرغبُ فى أن أستبدل أسطورة مثالية (الكتاب الإنجليزى الإستعارى) بأسطورة تاريخية (مشروع المدنية الإنجليزية الاستعمارى). فمثل هذه القراءة الاختزالية تنْكر ما هو واضح من أنَّ تمثيل السلطة الكولنيالية لا يتوقّف على رمز شامل للهوية الإنجليزية بقدر ما يتوقف على إنتاجيتها بوصفها دالولاً من دواليل الاختلاف. ثمّ إنّ استخدامى لل إنجليزى فيه شفافية الإحالة أو المرجع الذى يسجّل حضوراً واضحًا معيّنا: فالكتاب المقدس الذى ترْجم إلى الهندوسية، ودرس على يد معلمين ألمان أو محليين، يظلُّ الكتاب الإنجليزى، كما أنّ émigré بولونى، متأثر تأثراً عميقًا بغوستاف فلوبير، ويكتب عن أفريقيا، ينتج عملاً كلاسيكيًا إنجليزياً* . فماذا عن مثل هذه السيرورة من الوضوح والإدراك التى لا تخفق أبداً فى أن تكونٍ اعترافاً أكيداً دون أن تكفّ عن كونها مباعدة** بين الرغبة والتحقّق، بين خلود الذّكْر واستعادته ... محيطاً لا علاقة له بمركز (D, P, 212)؟

---

* واضح أنّ المقصود هنا هو جوزيف كونراد، مُبْدِع **قلب الظلام**، إذْ أنّه بولونى الأصل وهاجر إلى إنجلترا.

** **المباعدة** Spacing: عند دريدا، تأتى بمعنى التقطيع، والتفضية، والانفساح، والفواصل. على النحو الذى تتم فيه المباعدة بين الحروف الكتابية والأصوات من خلال الفراغات والفواصل والمسافات والتنقيطات المرئية وغير المرئية. بمعنى أنّ المباعدة هى نوع من عملية المفْصلة، نوع من الترتيب والتوزيع للمساحات والأمكنة. وهى نتاج سلبى وإيجابى للمسافات التى لا يمكن بدونها للوحدات أو المصطلحات، الخ أن تقوم بشىء أو تدلّ على شىء. وفى حين يرى فوكو أن النصّ يخلق مباعدةً تغيب فيها الذات الكاتبة باستمرار، يرى دريدا أن المباعدة هى الكتابة ذاتها، تاليًا أساس النصّ ذاته، ولأنها كذلك فهى صيرورة غياب الذات وصيرورة لا وعيها.

يقتضى هذا السؤال افتراقًا عن غايات ديريدا فى مقالته الجلسة المزدوجة؛ أى ابتعاداً عن تقلّبات التأويل فى فعل القراءة المحاكاتى باتجاه السؤال عن مفاعيل القوة، ونقش استراتيجيات التفريد والسيطرة فى تلك الممارسات المولدة للانقسام التى تبنى الفضاء الكولونيالى. وهذا الافتراق عن ديريدا هو عودة أيضًا إلى تلك اللحظات فى مقالته حين يعترف بأن إشكالية الحضور هى صفة معينة من صفات الشفافية الخطابية التى يصفها بأنها إنتاج مفاعيل الواقع **لا أكثر ولا أقل**، أو بأنها مفعول المحتوى أو العلاقة الإشكالية بين وسيط الكتابة وتحديد كل وحدة نصية. غير أن ديريدا، فى الحيل وضروب التوبيخ الغنية التى يكشف من خلالها ما للحاضر من مظهر زائف، يخفق فى فكّ أختام تلك المنظومة النوعية والمحددة التى هى منظومة **التوجّه** (وليس المرجع) والتى يدلُّ عليها مفعول المحتوى (D, PP. 173-85). والحال، أنَّ استراتيجية التوجّه - **الحضور المباشر** لما هو إنجليزى - هى تحديداً ما يَشْغَل أسئلة السلطة التى أريد أن أطرحها. فحين تشير استعارات الحضور البصرية إلى السيرورة التى يتثبّت من خلالها المحتوى بوصفه مفعولاً من مفاعيلِ الحاضِر، لا يكون ما نواجهه وفرةً أو كمالاً بل تحديقة القوة المبنيّة التى تمثّل السلطةُ غايتها، وتكون ذواتها ذواتاً تاريخية.

يبنى مفعول الواقع نمطاً من التوجه يُنْتِج فيه اكتمالُ المعنى وتمامه لحظةَ الشفافية الخطابية. وهذه الأخيرة هى اللحظة التى يبدو فيها، تحت ما للحاضر من مظهر زائف، أنَّ الدلالى يتغلب على النحوى، والمدلول على الدال. غير أن الشقّاف- بخلاف ما تراه الأرثوذكسية الطليعية السائدة- ليس مجرد انتصار للأَسْر الخيالى للذات فى سرد واقعى ولا مجرد استجواب دقيق للفرد من قبل الإيديولوجيا. وهو ليس اقتراحاً لا يمكنك أن ترفضه على نحو إيجابى. ولعل من الأفضل وصفه، كما أقترح، بأنه شكل من disposal تلك الدواليلِ الخطابية التى تشير إلى الحضور / الحاضر ضمن الاستراتيجيات التى تُفْصِح عن سلسلة المعانى المتراوحة بين dispose و disposition*.

---

*تأتى كلمة disposal بمعنى الترتيب، والتنظيم، والتدبّر والتصرف. أما dispose فتأتى بمعنى تقدير وتقرير مصير شىء ما على نحو نهائى وأيضاً بمعنى الترتيب والتنظيم، والتصرف بالشىء والتخلّص منه. فى حين تأتى disposition بمعنى الميل والنزعة والمزاج. وسوف تتضح المعانى التى يستخدم بها بابا هذه الكلمات فيما يلى من هذا الفصل.

فالشفافية هي فعلُ توزيعٍ وترتيبٍ للفضاءات، والمواقع، والمعارف المتباينة المرتبط بعضها ببعضها الآخر، تبعاً لمعنىٍ للنظام والترتيب قائم علي التمييز والتفرقة، وليس متأصّلاً أو جوهرياً. وهذا ما يُنْتِج تنظيماً للفضاءات والأمكنة يكون مخصّصاً ومحدَّداً على نحوٍ مرجعيّ مسبق، حيث يضع المُخاطبين أو من يتمّ التوجّه إليهم في الإطار أو الشرط الملائم لفعلٍ أو نتيجةٍ ما. ومثل هذا النمط من الحكم يتوجّه إلى شكل من التصرف أو السلوك يروغ أو يوارب بين معنى الـ disposal، بوصفه إضفاءً لإطار مرجعيّ، ومعنى الـ disposition، بوصفه ميلاً ذهنيًا، إطاراً للعقل. ومثل هذه المراوغة أو الموارية لا تتيح تكافؤاً بين موقعي الـ disposal ولا تتيح انقسامهما إلى ذات/ آخر، ذات/ موضوع. فالشفافية تحقق مفعول السلطة في الحاضر (وتحقق حضوراً مرجعياً موثوقًا) من خلال سيرورة مشابهة لما يصفه فوكو بأنه مفعول وضع اللمسات الأخيرة، فيما يتعلق بغاية ما، دون نسبتها بالضرورة إلى ذاتٍ تضع قانونًا للمنع والتحظير، افعل أو لا تفعل (١٥).

إنٍ مكان الاختلاف والآخرية، أو فضاء التنازع، ضمن منظومة الـ disposal التي اقترحتها، ليس بالمكان الخارجي تمامًا ولا بالمكان المعارض دون هوادة. إنما هو ضغط، وحضور، لا يني يعمل، وإنْ يكن بصورة غير متكافئة، على طول حدود التسلّط، أي على السطح بين ما دعوته بالـ disposal ـ بوصفه ـ إضفاءً ومنحًا والـ disposition ـ بوصفه ـ ميلاً ونزوعاً. فحدود الإختلاف متوترة، متحولة، منشطرة، أشبه بتوصيف فرويد لمنظومة الوعي التي تحتل موقعاً في فضاءٍ يقع على الحدّ بين الخارج والداخل، ويكون سطحًا للحماية، والتلقي، والإسقاط(١٦). ولعب القوة الذي يلعبه الحضورِ يضيع إذا ما عوملت شفافيته بسذاجة على أنها حنين إلى وفرة أو كمالٍ ينبغي أن يُلْقَى على نحو متكرر في الهاوية ـ **mise en abîme** ـ التي تولد منها رغبته. ومثل هذه الفوضوية التنظيرية لا تستطيع أن تتدخّل في فضاء السلطة المتوترة حيث يكون

> الحقيقي والزائف مفعولين منفصلين ونوعيين من مفاعيل القوة مرتبطين بالحقيقي، بما يُفْهَم منه أيضًا أن الأمر ليس أمر معركة لمصلحة الحقيقة، بل أمر معركة حول مكانة الحقيقة والدور الاقتصادي والسياسي الذي تلعبه(١٧).

والحال، أن التدخّل في هذه المعركة من أجل **مكانة** الحقيقة هو على وجه التحديد ما يغدو حاسمًا لتفحّص **حضور** الكتاب الإنجليزي. فهو ذلك **السطح** الذي يؤمّن استقرار الفضاء الكولونيالي المتوتر، وهو **مظهره** الذي ينظّم التجاذب بين الأصل **والانزياح**، والضبط والرغبة، والمحاكاة والتكرار.

وعلى الرغم من المظاهر، إلا أنّ نصّ الشفافية ينقش ضرباً من الرؤية المزدوجة: حيث لا يظهر حقل الحقيقي كدالول واضح من دواليل السلطة إلا بعد الانقسام النظامي والمزيح بين الحقيقي والزائف. ومن وجهة النظر هذه، فإنّ الشفافية الخطابية تقْرأ على أفضل وجه بالمعنى الفوتوغرافي الذي تكون فيه شفافية ما صورةً سالبة أيضًا وعلى الدوام، كيما تعالج وتتجّه إلى الوضوح عبر تقنيات القلب، والتكبير، والإضاءة، والتحرير، والإسقاط، فلا تكون مصدراً للضوء بل لجوءاً إليه. ومثل هذا الإتيان إلى الضوء هو مسألة تأمين للوضوح بوصفه مقدرة، واستراتيجية، وفاعلية.

وهذه المسألة هي ما يصل بنا إلى تجاذب حضور السلطة، هذا التجاذب الذي يكون واضحًا على نحو خاصٍ في إفصاحه الكولونيالي. ذلك أنه إذا ما كانت الشفافية تدلُّ على انغلاقٍ خطابي - قصْد، صورة، مؤلّف - فإنها تفعل ذلك من خلال انفتاح وانكشاف **قواعد الإدراك والمعرفة** الخاصة بها، تلك النصوص الاجتماعية التي تتميز بمنطق إبستيمي، متمركز إثنيًا، وقوموي يؤمّن تماسكه من خلال توجّه السلطة بوصفها الحاضر، صوت الحداثة. فالاعتراف بالسلطة يتوقّف على الوضوح المباشر - دون توسّط - الذي يسم قواعد إدراكها ومعرفتها بوصفها مرجع الضرورة التاريخية الذي لا سبيل إلى الخَطأ فيه. وفي فضاء التمثيل الكولونيالي المنقوش على نحو مزدوج حيث يكون حضور السلطة - الكتاب الإنجليزي - مسألةً تتعلق أيضاً بتكرار هذا الحضور وانزياحه، وحيث تكون الشفافية **techné**، فإن الوضوح المباشر الذي يسم نظام الإدراك والمعرفة هذا تتمُّ مقاومته. والمقاومة ليست بالضرورة فعلاً معارضاً ذَا قصدٍ سياسي، ولا هي النفي أو الإقصاء البسيط لـ محتوى ثقافة أخرى، كما فُهم الاختلافُ فيما مضى. إنما المقاومة مفعول من مفاعيل تجاذب ينتج ضمن قواعد الإدراك والمعرفة الخاصة بالخطابات المسيطرة عند إفصاحها عن دواليل الاختلاف الثقافي وإعادة إدراجها لها ضمن علاقات القوة الكولونيالية المتباينة، ضمن التراتبية، والمعيارية، والتهميش وهلم جراً. ذلك أن السيطرة الكولونيالية تتحقق عبر سيرورة من الإنكار تنكْر عماء تدخّلها بوصفه **Entstellung**، كما تنكِر حضورها الاقتلاعي كيما

تحافظ على سلطة هويتها فى سرديات النزعة التطورية التاريخية والسياسية، تلك السرديات التى تتسم بأنها سرديات غائية.

بيد أنّ ممارسة السلطة الاستعمارية تقتضى إنتاج ضروبٍ من التباين، والتفريد، ومفاعيل الهوية يمكن من خلالها للممارسات التمييزية أن تحدّد الشعب الخاضع الموصوم بعلامة القوة الواضحة والشفافة. ومثل هذا النمط من الإخضاع يختلف عما يصفه فوكو بـ القوة عبر الشفافية، عهد ذلك الرأى، الذى ساد بعد أواخر القرن الثامن عشر، والذى لم يكن بمقدوره احتمال مناطِق الظلام والذي سعى إلى ممارسة القوة عبر واقعة بسيطة مفادها أن الأشياء لا تعْرَف والبشر لا يرون إلا بتحديقة مباشرة، جامعة(١٨). فما يميز ممارسة القوة الكولونيالية تمييزاً جذرياً هو عدم ملاءمة الافتراض التنويرى عن الحالة الجمعية والعين التى تراها. فعند جيريمى بنتام (وكما يشير ميشيل بيرو)، تمثّل الجماعة الصغيرة المجتمع ككل، فالجزء هو الكل أصلاً(١٩). أما السلطة الكولونيالية فتتطلب أنماطاً من التمييز (الثقافى، العرقى، الإدارى...) لا تسمح بافتراض ثابت وموحّد عن الجماعة، فالجزء (الذى ينبغى أن يكون الجسم الاستعمارى الغريب) يجب أن يمثّل الكل (البلد المستعمر)،إلا أن حقّ التمثيل يكون قائمًا على اختلافه الجذرى. ومثل هذا التفكير المزدوج لم يعد قابلاً للحياة إلا من خلال استراتيجية الإنكار التى وصفتها للتو، والتى تتطلب نظريةً فى تهجين الخطاب والقوة هى نظرية تجاهلها المنظّرون الذين انخرطوا فى المعركة من أجل القوة لكنهم لم يفعلوا ذلك إلا بوصفهم من دعاة مذهب الصفاء والنقاء فيما يخصّ الاختلاف.

وعلى سبيل المثال، فإن المفاعيل التمييزية لخطاب الكولونيالية الثقافية لا تشير ببساطة أو فقط إلىشخصٍ أو إلى صراعِ قوةٍ دياليكتيكى بين الذات والآخر، أو إلى ضربٍ من التمييز بين الثقافة الأم والثقافات الغريبة. ذلك أن **إحالة** التمييز– التى تنتج من خلال استراتيجيةٍ من الإنكار– هى على الدوام إلى سيرورةٍ من الانشطار كشرطٍ للإخضاع: تمييزٍ بين الثقافة الأم وأنغالها أو أولادها الزنا، بين الذات ونظرائها، حيث لا يكون أثر ما تمّ إنكاره مكبوتاً بل يتكرر بوصفه شيئاً مختلفاً، طفرة، أو شيء هجين. وهذه القوة الجزئية والمزدوجة التى تتجاوز المحاكاتى ولكنها دون الرمزى، هى التى تزرع الاضطراب فى وضوح الحضور الكولونيالى وتجعل إدراك سلطته ومعرفتها أمراً إشكاليًا. فلكى يكون الحضور الكولونيالى حضوراً مرجعيًا موثوقًا، لابدّ لقواعد إدراكه ومعرفته من أن تعكس معرفةً أو رأياً إجماعيين، ولكى تكون هذه القواعد قويةً وفعّالة،

لابدَّ من أن تتوصّل إلى تمثيل موضوعات التمييز المتطرفة التى تقع أبعد من نطاق سلطتها وفهمها. والنتيجة هى أنه إذا كانت الإحالة الموحَّدة (والجوهرانية) إلى العرق، أو الأمة، أو التراث الثقافى أساسية فى الحفاظ على حضور السلطة كمفعول محاكاتى مباشر، فإنَّ مثل هذه الجوهرانية لابدَّ من تخطّيها فى الإفصاح عن الهويات التمييزية، التفريقية. (يمكن للقارئ أن يجد سجالاً متعلقًا بهذا السجال فى توصيف البيداغوجى والأدائى فى الفصل الثامن من هذا الكتاب).

والحال، أن توضيح مثل هذا التخطّى لا يقتصر على الاحتفاء بقوة الدال المولّدة للمتعة. فالهجنة هى دالول إنتاجية القوة الكولونيالية، دالول قواها المتبدلة وثوابتها؛ فهى اسم القلب الاستراتيجى لسيرورة السيطرة من خلال الإنكار (أى، إنتاج هويات تمييزية تضمن الهوية الأصلية و النقية للسلطة). والهجنة إعادة تقويم لافتراض الهوية الكولونيالية عبر تكرار مفاعيل الهوية التمييزية. وهى تبدى التشوه والانزياح الضروريين لجميع مواقع التمييز والسيطرة. كما تنزع استقرار الحاجات المحاكاتية أو النرجسية لدى القوة الكولونيالية لكنها تعيد إدراج تعييناتها فى استراتيجيات الهدم التى تردُّ تحديقة الخاضع للتمييز إلى عين القوة. ذلك أنّ الهجين الكولونيالى هو الإفصاح عن الفضاء المتجاذب حيث تؤدّى شعيرة القوة على موقع الرغبة، جاعلةً موضوعاتها منضبطة ومشتتة فى آنٍ معاً، أو جاعلةً منها- بحسب استعارتى المختلطة- نوعاً من الشفافية السالبة.

وإذا ما كانت المفاعيل التمييزية تمكّن السلطات من إبقاءِ عينٍ على هذه المفاعيل ذاتها، فإن اختلاف هذه المفاعيل المتكاثر يروغ من تلك العين، ويهرب من تلك المراقبة. ولعل من الممكن التعرّف على أولئك الخاضعين للتمييز فى التوّ واللحظة، غير أنهم يفرضون بدورهم نوعًا من إعادة التعرّف على ما تتّسم به السلطة من مباشرةٍ وإفصاح، وهذا مفعول مولّد للاضطراب شائع فى الحيرة والتردد المتكررين اللذين يحلان بالخطاب الاستعمارى حين يتأمل ذواته الخاضعة للتمييز: غموض الصينيين، شعائر الهنود **التى لا يمكن الكلام عنها**، عادات الهوتنتوت التى **تفوق الوصف**. وليس الأمر أن صوت السلطة تعوزه الكلمات. بل الأمر، بالأحرى، أن الخطاب الكولونيالى قد بلغ ذلك الحدّ الذى يتكشّف عنده **حضور** القوة، وقد واجهته هجنة موضوعاته، بوصفه شيئاً مغايراً لما تؤكّده قواعد إدراكه ومعرفته.

فإذا ما نظرنا إلى مفعول القوة الكولونيالية على أنه إنتاجٌ للتهجين لا على أنه الأوامر الزاعقة التى تطلقها السلطة الاستعمارية أو القمع الصامت للتراث المحلى، نجد أن تغيّراً مهماً يطرأ على المنظور. فالتجاذب القائم عند منبع الخطابات التقليدية عن السلطة يفسح فى المجال لشكلٍ من الهدم، مؤسَّسٍ على عدم الحسم الذى يحوّل الشروط الخطابية للسيطرة إلى أسس للتدخّل. وفى الحكمة الأكاديمية التقليدية أنّ حضور السلطة يتأسّس على نحوٍ ملائم عبر عدم ممارسة الأحكام الخاصة واستبعاد العقول المناوئة للعقل المرجعى السلطوى. غير أن إدراك السلطة ومعرِفتها يتطلّب تأكيداً لشرعية مصدرها يكون ظاهراً على نحوٍ مباشر، بل على نحو بدهىّ - إن فى سيمائك ما يدفعنى لأن أدعوك سيداً بكل سرور - كما يكون محلّ قناعةٍ مشتركة وشائعة (قواعد الإدراك والمعرفة). أما ما يظل دونما اعتراف فهو تناقضٌ مثل هذه الحاجة إلى التأكيد والبرهان وما ينجم عن ذلك من تجاذب لمواقع السلطة. فإذا ما كان قبول السلطة يقصى تقويم محتوى أىّ تلفّظ، كما يقول ستيفن لوكس بحقّ، وإذا ما كان مصدرها- الذى ينبغى الاعتراف به- ينكر كلاً من العقول المناوئة والأحكام الشخصية، فهل يمكن حينئذٍ لـ دواليل السلطة أو علاماتها أن تكون أكثر من ضروبٍ من الحضور الفارغ لوسائلَ وأدوات استراتيجية[٢٠]؟ وهل يقتضى ذلك أن تقلّ فعاليتها؟ جوابنا هو أن فعاليتها لا تقلّ وإنما يختلف شكلها.

يكشف توم نايرن عن تجاذبٍ أساسى بين رموز الإمبريالية الإنجليزية التى لا تحتمل أن تبدو كونية وشاملة وبين كلّيةٍ تبدو عبر العقل الإمبريالى الإنجليزى بآلاف الأشكال: فى نيكروفيليا* رايدر هاغردٌ، فى لحظات الشكّ القاتمة لدى كبلنغ، فى الحقيقة الكونية القاتمة لكهوف مارابار لدى فورستر [٢١] ويفسّر نايرن هذا الهذيان الإمبريالى بأنه عدم التناسب بين البلاغة المتباهية لدى الإمبريالية الإنجليزية والوضع الاقتصادى السياسى **الفعلى** لإنجلترا أواخر العهد الفيكتورى. غير أن ما أودُّ الإشارة إليه هو أن هذه اللحظات الحاسمة فى الأدب الإنجليزى ليست مجرد أزمات من صنع إنجلترا الخاص. فهى أيضًا دواليل تاريخ متفاصل، تغريب للكتاب الإنجليزى. وهى تسِم اضطراب تمثيلاته المرجعية الموثوقة من خلال قوى العرق،

* **النيكروفيليا** necrophilia: التعلّق بالجثث والموتى والاتصال بهم لدرجة يمكن أن تبلغ حدّ الهيام.

والجنس، والعنف الغريبة، ومن خلال الاختلافات الثقافية بل والمناخية التى تبزغ فى الخطاب الكولونيالى بوصفها النصوص المختلطة والمنشطرة للهجنة. فإذا ما قرئ ظاهر الكتاب الإنجليزى على أنّه إنتاجٌ للهجنة الكولونيالية، فإنه سيكفّ عن كونه مجرد سلطة أوامرية. فهو يولّد سلسلة من أسئلة السلطة التى لا بدّ أن تبدو- فى تكرارى النغل- مألوفةً على نحوٍ غريب:

> هل كانت شارة - زينة - تعويذة - فعل استعطاف؟ هل كانت مرتبطة بأية فكرة؟ لقد بدَتْ مخيفة فى هذا العنق الأسود من الغابات، تلك المزقة من الكتابة البيضاء القادمة من وراء البحار.

آمل أن أكون قد أفلحت فى تمثيلِ ضربٍ من الاختلاف الكولونيالى، من خلال تكرار سيناريو الكتاب الإنجليزى: فمعولِ الارتياب أو عدم اليقين هو ما ينزل بخطاب القوة، وهو ارتيابٌ أو انعدامٌ لليقين يغرِّب ما للسلطة القومية الإنجليزية من رمزٍ مألوفٍ ويبزغ من تملّكها الكولونيالى بوصفه دالولاً على اختلافها. أما الهجنة فهى اسم هذا الانزياح للقيمة من الرمز إلى الدالول، هذا الانزياح الذى يجعل الخطاب المسيطر ينشطر على طول محور قوته كيما يكون تمثيلياً، ومرجعياً موثوقاً. والهجنة تمثل ذلك التحوّل المتجاذب للذات الخاضعة للتمييز إلى موضوع مرعب، وفادح من موضوعات التصنيف البارانوىّ، تحوّلها إلى مساءلةٍ مقلقةٍ لصور السلطة وضروب حضورها.

لكى نلتقط تجاذب الهجنة، لا بدّ من التمييز بينها وبين حالةٍ من القلب الذى يشير إلى أنّ ما هو أصلى ليس- فى حقيقته- سوى مفعول من المفاعيل. فالهجنة ليس لديها أىّ منظور من منظورات العمق أو الحقيقة كيما تقدّمه: ليست حدّاً ثالثاًيحلّ التوتر بين ثقافتين، أو بين مشهدىّ الكتاب، فى نوعٍ من لعب الإدراك أو المعرفة الديالكتيكى. والانزياح من الرمز إلى الدالول يخلق أزمةً فى أىّ مفهوم للسلطة قائمٍ على منظومة من منظومات الإدراك أو المعرفة: فالمرآوية الكولونيالية، المنقوشة على نحوٍ مزدوج، لا تنْتِجِ مرآةً تدرك فيها الذات ذاتها، وإنما هى على الدوام تلك الشاشة المنشطرة بين الذات وازدواجها، الهجين.

والحال، أن هذه الاستعارات مهمة جداً، لأنها تشير إلى أن الهجنة الكولونيالية ليست **مشكلة** جينالوجيا أو هوية بين ثقافتين **مختلفتين** بحيث يمكن حلّها باعتبارها قضية نسبيةٍ ثقافية. الهجنة إشكالية تمثيلٍ وتفريدِ كولونياليين تقلب مفاعيل الإنكار الاستعماري بحيث تُدْخِل المعارف الأخرى المُنْكَرة على الخطاب المسيطر وتغرب أساس سلطته، ألا وهو قواعد الإدراك أو المعرفة الخاصة به. ولا بدَّ من التأكيد ـ من جديد ـ على أنَّ ما يعود ليغدو مُعْتَرَفًا به كضربٍ من السلطات المضادة لا يقتصر على **محتوى** المعارف المُنْكَرة (سواء كانت أشكالاً من الآخرية الثقافية أو تقاليد الغدر الاستعماري). ولحلِ الصراعات بين السلطات، فإنّ الخطاب المدني يظلّ محتفظاً على الدوام بإجراءاته القضائية، وما يكون مُغَرِّباً على نحوٍ لا دواء له في حضور الهجين - في إعادة تقويم رمز السلطة القومية بوصفه دالولاً للاختلاف الثقافي - هو أنَّ اختلاف الثقافات لا يعود من الممكن تحديده أو تقويمه على أنّه من موضوعات التأمل الأبستمولوجي أو الأخلاقي: فأمر الاختلافات الثقافية لا يقتصر على مجرد وجودها هناك مما يسمح برؤيتها وتملّكها.

فالهجنة تقلب سيرورة الإنكار **الرسمية** وتعكسها بحيث يغدو الانخلاع العنيف الذي يمارسه فعل الاستعمار شرطاً للخطاب الكولونيالي. وبذا لا يعود حضور السلطة الاستعمارية واضحًا مباشرةً، وتكفّ تعيّناته التمييزية عن أن يكون لها إحالتها المرجعية الموثوقة إلى أكل اللحوم الآدمية في هذه الثقافة أو إلى الغدر والخيانة لدى ذلك الشعب. ويغدو من الممكن الآن تحديد الثقافي بوصفه إفصاحًا عن الانزياح والانخلاع، وبأنّه تدبّر وتنظيم للقوة، شفافيةٌ سالبةٌ تبْنى بصورة متوترة **على الحدود** بين إطار الإحالة أو المرجع / إطار العقل. ومن الحاسم أن نتذكّر بهذا الصدد أن البناء الكولونيالي للثقافي (موقع الرسالة الحضارية) من خلال سيرورة من الإنكار يكون موثوقاً بقدر ما يُبْنى حول تجاذب الانشطار، والإنكار، والتكرار، هذه الاستراتيجيات الدفاعية التي تجنّد الثقافة وتزجُّ بها بوصفها استراتيجيةً شبه حربية مفتوحة النسيج تهدف إلى خلق توتر مستمر أكثر مما تهدف إلى اختفاء الثقافة الموجودة سابقًا بصورة كلية (٢٢).

والحال، أن النظر إلى الثقافي لا بوصفه مصدر الصراع - ثقافات مختلفة - بل بوصفه المفعول الناجم عن الممارسات التمييزية - إنتاج التباين الثقافي بوصفه دواليل سلطة -

إنما يغيّر قيمته وقواعد إدراكه ومعرفته. فالهجنة تتدخل في ممارسة السلطة لا لكي تشير وحسب إلى استحالة هويتها وإنما لكي تمثّل أيضاً عدم قابلية التنبؤ بحضورها. فالكتاب يحتفظ بحضوره، إلاّ أنه يكفّ عن كونه تمثيلاً لجوهر، فهو الآن حضور جزئي، وسيلة (استراتيجية) في تورّط كولونيالي نوعي، تابع أو ملحق من توابع السلطة وملحقاتها.

ولعلّ أفضل وجه لوصف سيرورة الهجنة التجزيئية هذه هو وصفها بأنها كناية الحضور. فهي تشاطر ذلك التبصر النفيس الذي عبّر عنه سيغموند فرويد فيما يخصّ استراتيجية الإنكار إذ رأى فيها استمراراً للحاجة النرجسية في الإقرار بالاختلاف(٢٣). غير أنّ هذا لا يكون إلا مقابل ثمن، لأن وجود معرفتين متناقضتين (قناعات متعددة) يشطر الأنا* (أو الخطاب) إلى موقفين نفسيين، وإلى شكلين من أشكال المعرفة، حيال العالم الخارجي. وأول هذين الموقفين يأخذ الواقع بالحسبان في حين أن الثاني يستبدل بالواقع نتاجاً من نتاجات الرغبة. واللافت هو أن هاتين الغايتين المتناقضتين تمثّلان على الدوام جزئية من جزئيات بناء الموضوع الفيتشي، الذي يقف كبديل للفالوس** وعلامة على غيابه في آنٍ معًا. غير أن ثمة فارقًا بين الفيتشية والهجنة. فالفيتش يرتكس للتغيّر في قيمة الفالوس بالتثبّت على **موضوع سابقٍ على إدراك الاختلاف**، موضوع قادر على أن يعوّض مجازيًا عن حضور

---

* **انشطار الأنا** splitting of the ego: مصطلح تحليلي نفسي يستند إليه هومي بابا كثيراً في كتابه هذا. وهو عند فرويد يدلّ على ظاهرة خاصة جداً يراها فاعلة في الذهان والفيتشية علي وجه التحديد. حيث يتواجد ضمن الأنا، موقفان نفسيان تجاه الواقع الخارجي باعتباره العقبة التي تعرقل مطلباً نزوياً معيناً: يأخذ أحد الموقفين الواقع بعين الاعتبار، بينما ينفي الموقف الآخر هذا الواقع مستبدلاً إيّاه بأحد منتجات الرغبة. ويستمر هذان الموقفان جنباً إلى جنب دون أن يمارسا أى تأثير متبادل واحدهما علي الآخر. والانشطار، تبعاً فرويد، هو نتيجة للصراع. وقد سبق أن أوضحنا في هامش سابق عن الفيتشية كيف يتواجد هذان الموقفان المتناقضان ضمن الأنا في وقتٍ واحد.

** **الفالوس أو القضيب** phallus: هو ذلك التصور المجازي للعضو الذكري في الحضارة اليونانية اللاتينية. وهو في التحليل النفسي الوظيفة الرمزية التي يقوم بها العضو الذكري في الجدلية التي تقوم بين أركان الذات، وكذلك في جدلية العلاقة بين الذات والآخر. أما مصطلح العضو الذكري فيخصّص إجمالاً للدلالة على ذلك العضو في واقعيته التشريحية. ومن المعروف أن لاكان حاول أن يعيد محورة النظرية التحليلية النفسية حول فكرة الفالوس باعتباره دالّ الرغبة. وتتمثّل عقدة أوديب كما حاول لاكان إعادة صياغتها في جدلية بديلاها هما: أن تكون الفالوس أو لا تكون، أن تمتلك الفالوس أو لا تمتلكه.

الاختلاف بينما هو يبديه ويسجّله. فما دام الموضوع يُنْجِزُ الطقسَ الفيتشى، فإنَّ بمقدوره أن يبدو مثل أىّ شيء (أو لا شيء!).

أما الموضوع الهجين، من جهة أخرى، فيحافظ على الشبه الفعلى بالرمز المرجعى لكنه يعيد تقويم حضوره بمقاومته له بوصفه دالاً لـ Entstellung، **بعد تدخّل الاختلاف**. والحال، أنّ فى قدرة كناية الحضور الغريبة هذه أن تزرع الاضطراب على هذا النحو فى البناء المنهجى (والنظامى) للمعارف التمييزية بحيث يغدو الثقافى، ما إنْ يُدْرَك على أنه أداة السلطة، غيرَ قابلٍ للإدراك عملياً. فالثقافة، بوصفها فضاءً كولونيالياً للتدخّل والتوتر، وبوصفها أثر انزياح الرمز إلى الدالول، يمكن أن تتحول من خلال رغبة الهجنة الجزئية وغير القابلة للتنبؤ بها. ومعارف السلطة الثقافية، إذْ تُحْرَم من حضورها الكامل، يمكن أن تتمفصل مع أشكالٍ من المعارف المحلية أو أن تتواجه مع تلك الذوات الخاضعة للتمييز التى ينبغى عليها أن تحكمها لكنها لم تعد قادرة على أن تمثّلها. وهذا ما يمكن أن يفضى ـ كما هو الحال بالنسبة للمحليين خارج دلهى ـ إلى أسئلة تتعلق بالسلطة لا تستطيع السلطات ـ بما فيها **الكتاب المقدس** ـ أن تجيب عنها. ومثل هذه السيرورة ليست تفكيكاً لمنظومة ثقافية من هوامش معضلتها ولا هى، كما فى مقالة ديريدا الجلسة المزدوجة بالممثِّل المحاكي الذى يتعقّب المحاكاة وينتابها كما الشبح. فإبداء الهجنة ـ أو تناسخها الخاص ـ يُرْهِبُ السلطةَ **بخدعةِ** الإدراك أو المعرفة، وبتنكّره، وسخريته.

تعمد مثل هذه القراءة لهجنةِ السلطة الكولونيالية إلى نزع استقرار الحاجة التى تتخايل عند مركز أسطورة الأصل الخاصة بالقوة الاستعمارية نزعًا عميقًا. إنها الحاجة إلى أن يكون الفضاء الذى تشغله بلا حدود، وأنٍ يكون واقعها متوافقاً مع ظهورِ سردٍ وتاريخٍ إمبرياليين، وأنٍ يكون خطابها **غير حوارى**، ونطقها **موحّداً**، غيرَ موسومٍ بأثر الاختلاف. وهى حاجةٌ يمكن أن نتبينها فى سلسلة من الخطابات المدنية الغربية التبريرية حيث يغلب أن يُغَرِّبَ حضورُ المستعمرة لغةَ الحرية التى تتكلم بها ويكشف مفاهيمها الكونيةَ عن العمل والملكية بوصفها ممارسات إيديولوجية وتكنولوجية ما بعد تنويرية خاصة. خذوا، مثلاً، فكرة لوك عن قَفْر كارولينا ـ هكذا فى البدء كان العالم

كله أميركا ـ أو الشعار الذى يضعه مونتسيكو للحياة والعمل المتلافين والفوضويين فى المجتمعات الاستبدادية ـ حين يرغب همج لويزيانا بالثمرة، فإنهم يقطعون الشجرة من جذورها، ويجمعون الثمار ـ أو قناعة غرانت باستحالة القانون والتاريخ فى الهند المسلمة والهندوسية ـ حيث الخيانات والثورات متواصلة، ومن خلالها غالباً ما يتبادل الوقح والذليل الأمكنة ـ أو الأسطورة الصهيونية المعاصرة عن إهمال فلسطين، عن منطقة كاملة لا يُنْتَفَع بها، ولا تُقَدَّر حقَّ قَدْرِها، ويُسَاء فهمها أساساً... **وينبغى جعلها** نافعة، ومُقَدَّرَة، ومفهومة، كما يقول إداورد سعيد(٢٤).

صوت الأمر تقطعه أسئلة تنشأ من هذه المواقع وتيارات القوة المتغايرة التى ينبغى أن يُعَاد حضورها باستمرار فى إنتاج الإرهاب أو الخوف، على الرغم من كونها مثبتة لحظيًا فى الاصطفاف المرجعى للذوات. فالتهديد البارانوىّ الذى يطلقه الهجين لا يقبل الاحتواء فى النهاية إذْ يحطّم تناظر وثنائية الذات / الآخر، الداخل / الخارج. وفى إنتاجية القوة، تكون حدود السلطة ـ مفاعيلها الواقعية ـ محاصَرة على الدوام بـ المشهد الآخر من ضروب التثبيت والأشباح.

ويمكن لنا الآن أن نفهم الصلة بين النفسى والسياسى والتى أشار إليها فرانز فانون فى واحد من الأشكال البلاغية التى استخدمها: المستعمِر استعراضى، لأن اهتمامه بالأمن يحمله على أن يذكّر المحلى بصوت مرتفع بأنه وحده السيد(٢٥)، أما المحلى، الذى يرزح فى أغلال الأمر الاستعمارى، فيحقق حالة من التجمد الظاهرى تحضنه مزيداً من الحضّ وتثيره مزيداً من الإثارة، مما يجعل الحدّ بين المستوطن ـ المحلى حداً قلقًا ومتجاذباً. وما يقدّم نفسه عندئذٍ على أنه ذات السلطة فى خطاب القوة الكولونيالية هو، فى حقيقة الأمر، نوع من الرغبة التى تتخطى كثيراً سلطة الكتاب الأصلية وما تنطوى عليه كتابته الاستعارية من وضوح مباشر مما يضطرنا لأن نطرح السؤال: ما الذى تريده القوة الكولونيالية؟ وجوابى على هذا السؤال يتوافق مع لاكان أو حجاب ديريدا، إنما جزئيًا فقط. ذلك أن رغبة الخطاب الكولونيالى هى بمثابة انشطار للهجنة التى هى **أقل من واحد ومزدوجة،** وإذا ما كان هذا يبدو عسيراً على الأفهام وملغزاً، فذلك لأنْ شرحه يتوقّف على سلطة تلك الأسئلة المألوفة التى يطرحها المحليون، بإلحاح شديد، على الكتاب الإنجليزى.

فالأسئلة المحلية تحوّل أصل الكتاب إلى ضرب من اللغز والمعضلة بالمعنى الحرفى للكلمة. فثمة أولاً: **كيف يمكن لكلمة الله أن تخرج على أفواه الإنكليز التى تأكل اللحم؟** (وهو سؤال يواجه افتراض السلطة الموحِّد والكونى، بما فى لحظة نطقه التاريخى من اختلاف ثقافى). وثمة بعد ذلك: **كيف يمكن أن يكون كتاباً أوروبيًا ونحن نؤمن أنه أعطية الله لنا؟ لقد أرسله لنا فى هردوار.** وهذه ليست مجرد إضاءة لما يمكن أن يدعوه فوكو بالمفاعيل الشِّعرية الدقيقة المترتبة على التقنيات الدقيقة للقوة. وإنما هى تكشف تلك القوة الاختراقية - النفسية والاجتماعية على السواء - التى تتسم بها تكنولوجيا الكلمة المطبوعة فِى الهند الريفية أوائل القرن التاسع عشر. فلنتخيل المشهد: **الكتاب المقدس**، وقد تُرْجِم ربما إلى واحدة من اللهجات الهندية الشمالية مثل البريغباشا، ووُزِّع مجاناً أو لقاء روبية واحدة فى ثقافة اعتادت على ألا يحوز فيها أحد نسخة من الكتب المقدسة سوى طائفة الهندوس، فيُستَقْبَل برهبةٍ من قبل المحليين على أنه شيء جديد ونوع من الألوهة البيتية فى آن معاً. وتكشف سجلات التبشير المعاصر أنه كان بمقدورنا فى عام ١٨١٥، وفى وسط الهند وحده، أن نرى مشهد الإنجيل وهو يعمل عمله، كما أراده الإنجيليون، بثمان لغات ولهجات على الأقل، مع طبعة أولى يتراوح عدد نسخها بين الألف وعشرةالآلاف نسخة لكل ترجمة من هذه الترجمات(٢٦). والحال، أن قوة هذه الممارسات الاستعمارية هى التى تنتج ذلك التوتر الخطابى بين أنند ميسى، الذى يتّخذ توجّهه ماله من سلطة، وبين المحليين الذين يسائلون الحضور الإنجليزى، كاشفين عن هجنة السلطة ومقحمين استقصاءاتهم العاصية المتمردة فى الفرجات البينية والخلالية.

والحال، أنَّ ما تتسم به الأسئلة المحلية من طابع هدّام لا يمكن أن يُدْرَك إلا حين نتبيّن ما فى خطاب أنند ميسّى الإنجيلى من إنكار استراتيجى للاختلاف الثقافى / التاريخى. فهو إذْ يدْخل **حضور** الإنجليز **وتوسّطهم** أو **شفاعتهم** - لقد أعطاه الله للأسياد منذ زمن بعيد (أى أعطى الكتاب)، **وهم** أرسلوه لنا - فإنه ينكر من ثم هذا التطفل السياسى/ اللغوى من خلال نسبته تدخل **الكنيسة** إلى قدرة **الله** وما تنطوى عليه الإصحاحات والآيات من سلطة مقرَّرة. وما يتم إنكاره ليس واضحاً تماماً فى أقوال أنند ميسّى المتناقضة، على مستوى المنطوق. فما ينبغى عليه- وعلى **الكتاب المقدس** الإنجليزى المموَّه- أن يخفياه هو شروط النطق الخاصة بهما، أى خطة بوردوان

الرامية إلى دكّ الثقافة والديانة المحليتين من خلال المحليين أنفسهم. وهذا ما يتمّ من خلال الإنتاج المتكرر لسردٍ غائىّ عن الشهادة الإنجيلية: حالات توّاقة من الهداية والتحول إلى المسيحية، براهميون مخبولون، وتجمعات مسيحية. فالنزول أو التحدّر من الله إلى **الإنجليز** هو تحدّر خطّى ودائرى على السواء: هذه الكلمة هى كلمة الله، لا كلمة البشر، وحين يشرح لكم صدوركم بالفهم، فسوف تحيطون بها على **النحو الصحيح.**

ما يراه الإنجيليون ويساجلون به هو أنّ بدهيّة المسيحية أو حجّتها التاريخية البيّنة واضحة وجلية يمكن للجميع أن يروها، بعون من بينات المسيحية (١٧٩١) لوليم بالى، ذلك الكتيب التبشيرى الأشد نفوذاً وشهرة فى القرن التاسع عشر. كما يرون أيضًا أن ما للمسيحية الكولونيالية من سلطة إعجازية تكمن على وجه التحديد فى كونها إنجليزية وكونية فى الوقت ذاته، وفى كونها تجريبية وغريبة غير مألوفة فى آن معًا، حيث يفْترض بنا أن نتوقع لمثل هذا الكائن أن يخرق– فى مناسبات ذات أهمية خاصة – ذلك النظام الذى سبق له أن وضعه[٢٧] إن الكلمة– التى هى ثيوقراطية بقدر ما هى متمركزة على اللوغوس، لابدّ أن تحمل شهادة مطلقة على إنجيل هردوار لولا تلك الواقعة السخيفة المتمثّلة فى أن معظم الهندوس نباتيون!

فالمحليون إذْ يتّخذون موقفهم على أساس من قانون الحمية والطعام إنما يقاومون تلك المساواة الإعجازية ما بين الله و**الإنجليز**. بل ويدْخلون ممارسة التباين الثقافى الكولونيالى **بوصفها وظيفة لازبة لا غنى عنها** فى خطاب السلطة، وظيفة يصفها فوكو بأنها مرتبطة بـ

> «مرجع»... يشكّل المكان، والشرط، وحقل الظهور، **وسلطة التفريق** بين الأفراد أو الموضوعات، وحالات الأشياء والعلاقات التى يطلقها القول ذاته، كما يحدد إمكانيات الظهور ويرسم حدودها[٢٨]. (التشديد لى)

فمن خلال أسئلة المحليين الغريبة، يمكن لنا أن نرى ـ بنوع من الإدراك اللاحق ـ ما يقاومه هؤلاء المحليون فى مساءلتهم حضور **الإنجليزى**، بوصفه ضرباً من التوسّط الدينى ومن الأداة الثقافية واللغوية. فما قيمة **الإنجليزى** فى أعطية الإنجيل الهندى؟ تتمثّل هذه القيمة فى خلق تكنولوجيا طباعية يراد لها أن تحدث مفعولاً بصرياً لا يبدو

كما لو أنّه عمل غرباء أو أجانب، إنه القرار الذى يقضى بإنتاج كرّاسات بسيطة، مختصرة ذات سرد واضح يمكن لها أن تغرس عادة القراءة الخصوصية، فى عزلة، كما كتب أحد المبشّرين فى عام ١٨١٦، بحيث يمكن للمحلين مقاومة احتكار البراهميين للمعرفة وبحيث يضعف اعتمادهم على تقاليدهم الدينية والثقافية، فالرأى عند المحترم دونالد كورى أن تعلمهم الإنجليزية يكْسِبهم أفكاراً جديدة كلّ الجدّة، والأهم من ذلك أنه يجعلهم يحترمون الله وحكومته (MR تموز (يوليو) ١٨١٦، ص١٩٣، وتشرين الثانى (نوفمبر) ١٨١٦، ص٤٤٤-٤٤٥، وآذار (مارس) ١٨١٦، ص ١٠٦-١٠٧) . وإليكم وجهة النظر المفعمة بالدهاء التى عبّر عنها محلى مجهول:

> على سبيل المثال، فإننى آخذ كتاباً من كتبكم وأقرؤه لفترة وسواء صرت مسيحيًا أو لا، فإننى أتركه فى أسرتى: وبعد موتى، فإن ولدى ـ الذى يتصور أننى لا يمكن أن أكون قد تركت أى شىء ردىء أو عديم النفع فى بيتى ـ سوف يقلّب الكتاب، ويفهم مكنوناته، ويعتبر أنّ والده قد ترك له هذا الكتاب، ويغدو مسيحياً.
>
> (MR، كانون الثانى (يناير) ١٨١٩، ص ٢٧)

وحين يطالب المحليون بإنجيل تُرْجِمَ إلى الهندية، فإنهم يستخدمون قوى الهجنة لمقاومة العمادة ولوضع مشروع الهداية والتحول إلى المسيحية فى موقع مستحيل. فأى تعديل للإنجيل محرّم بسبب بيّنات المسيحية، ذلك أنّ هذه الأخيرة، وكما وعظ قس كالكوتا فى عظة الميلاد عام١٧١٥:

> هى **ديانة تاريخية:** حيث نجد أمامنا كامل **تاريخ** التدبير الإلهى من خلق العالم إلى الوقت الراهن: وهو متماسك كلّ التماسك مع ذاته ومع الصفات الإلهية.
>
> (MR، كانون الثانى (يناير) ١٨١٧، ص٣١)

أما اشتراط المحليين أنّ الهداية الجماعية وحدها يمكن أن تقنعهم بتناول القربان المقدس فهو اشتراط يعزف على توتر قائم بين الحماسة التبشيرية وأنظمة شركة الهند الشرقية لعام ١٨١٤، تلك الأنظمة التى نصحت بقوة ضدّ مثل هذا التحوّل من عقيدة إلى أخرى. فهم حين يضعون مثل هذه الاشتراطات والمطالب الهجينة، بين الثقافية،

إنما يتحدّون حدود الخطاب ويغيّرون مصطلحاته على نحو حاذق بإقامتهم فضاءً كولونيالياً آخر نوعياً من ضروب التفاوض على السلطة الثقافية. وهم يفعلون ذلك أمام عين القوة، عبر إنتاج معارف ومواقع جزئية منسجمة مع شرحى الآنف، والعام للهجنة. حيث تعمد موضوعات هذه المعارف إلى جعل دوال السلطة ملغزة على نحو تكون فيه هذه السلطة أقل من واحدة ومزدوجة. فموضوعات هذه المعارف تغيّر شروط إدراكها ومعرفتها فى الوقت الذى تحافظ فيه على وضوحها، وهى تُدْخِل ضرباً من النقص أو الافتقار الذى يُمثَّل عندئذ على أنّه نوع من ازدواج التنكر. وهذا النمط من الاضطراب الخطابى هو نوع من الممارسة الحادة، أشبه بممارسة الحلاّقين المخاتلين فى بازارات بومباى ممن لا يهاجمون زبائنهم من الخلف بالـ vel اللاكانى الكليل، «مالك أو حياتك»، تاركين إياهم بلا شيء. كلا، فهؤلاء اللصوص الشرقيون الدهاة، بمهارتهم الفائقة، يمسكون جيوب زبائنهم ويصرخون يا لوجه السيد كيف يشع! ثم يضيفون هامسين: لكنه فقد عزمه!

وحكاية الرحّالة هذه-إذ يحكيها محلّى- هى بمثابة شعار لذلك الشكل من الانشطار - أقلّ من واحد ومزدوج - الذى اقترحته لقراءة تجاذب النصوص الثقافية الكولونيالية. ففى تغريب كلمة الله عن وسيطها الإنجليزى، تعمد أسئلة المحليين إلى منازعة ما فى خطاب السلطة من نظام منطقى، هذه الكتب تعلّم ديانة الأسياد الأوروبيين، إنها كتابهم، وقد طبعوها بلغتنا، ومن أجلنا. فالمحليون يطيحون بصلة الوصل، أو الحدّ الأوسط، فى المعادلة الإنجيلية(القوة = المعرفة)مما يفكّك عندئذٍ بنية المساواة بين الله والإنجليزى. ومثل هذه الأزمة فى موقع السلطة الاستعمارية وطرحها تفضى إلى نزع استقرار دالول السلطة. وبذا يكون الإنجيل جاهزاً لتملّكٍ كولونيالى نوعىّ. فحضوره الاستبدالى بوصفه كلمة الله يظلُّ محفوظاً على نحوٍ دءوب ومثابر: فالمحليون لا يبدون موافقتهم واستحسانهم الذى لا شكّ فيه ـصحيح!ـ إلاّ للمقتبسات المستمدّة من الإنجيل مباشرةً. إلاّ أنَّ الإطاحة بصلة الوصل تُفْرِغ حضور سناداته التركيبية ـ مثل الرموز، والتضمينات، والتداعيات الثقافية التى تعطيه التواصل والاستمرارية ـ هذه السنادات التى تجعل حضوره حضوراً مرجعياً موثوقاً من الناحية الثقافية والسياسية.

وبهذا المعنى، فإنَّ من الممكن القول إنَّ **حضور** الكتاب قد انضمَّ إلى منطق الدالّ و«انفصل»، بحسب استخدام لا كان لهذه الكلمة، عن ذاته. فإذا ما تمّ الحفاظ- من

جهة أولي– على سلطته، أو على رمزٍ من رموزها أو معنى من معانيها ـ طوعًا أو كرهاً، **أقلّ من واحد** ـ إلا أنّ هذه السلطة، من جهة أخرى، تخبو وتتلاشى. حيث تُلْتَقَطُ كناية الحضور عند حدّ التلاشى هذا فى استراتيجيةٍ مغربةٍ من الازدواج أو التكرار. ذلك أنّ الازدواج يكرر حضور السلطة الثابت والفارغ بإفصاحه عنها تركيبياً ومفْصَلَتِها مع سلسلةٍ من المعارف والمواقع المتباينة التى تغرب هويتها وتُنْتِجُ أشكالاً جديدة من المعرفة، وأنماطاً جديدة من التباين، ومواقع جديدة للقوة.

ففى حالة الخطاب الكولونيالى، تعمد هذه الضروب التركيبية من تملّك الحضور إلى مواجهة هذا الخطاب بما فى وظيفته النطقية من الاختلافات المتناقضة والمهدِّدة التى سبق أَنْ تمّ إنكارها. وإذْ تُكرَّر هذه المعارف المُنْكَرَة، فإنها تعود لتجعل حضور السلطة ملتبسًا وبعيداً عن اليقين. وربما تأخذ هذه المعارف شكل قناعة متعددة ومتناقضة، كما هو حال بعض المعارف المحلية: نريد أن نتعمّد، لكننا لن نتناول القربان المقّدس أبداً. أو قد تأخذ أيضًا أشكالاً من الشرح أو التفسير الأسطورى الذى يرفض الاعتراف بفاعلية الإنجيليين: أعطانا إياه **(أى الكتاب المقدّس)** ملاك من السماء، فى سوق هردوار. أو قد تأخذ شكل التكرار الفيتشىّ لابتهال أو توسّلٍ فى وجه تحدٍّ للسلطة ما من جوابٍ عليه أو ردّ: كقول أنند ميسّى ما يدخل فم الإنسان لا يقدر أن ينجّسه، لكن ما يخرج من الفم، ذلك ينجّس الإنسان.

ونحن نرى فى كلّ حالة من هذه الحالات نوعًا من الازدواج الكولونيالى الذى وصفته بأنّه انزياح استراتيجى للقيمة من خلال سيرورة كناية الحضور. فعبر هذه السيرورة الجزئية، الممثّلة فى دوالها الملغزة، غير المتملّكة: صور نمطية، نكات، قناعة متعددة ومتناقضة، إنجيل مِحلّى ـ نحن نبدأ بالإحساسِ بفضاء خاص للخطاب الكولونيالى الثقافى. فهذا الفضاء هو فضاء منفصل، فضاء انفصالٍ ـ أقلّ من واحد ومزدوج ـ ينْكِره على نحوٍ منتظم ومنهجى كلٌّ من المستعمرين والقوميين الساعين وراء السلطة فى أصالة الأصول. وذلك فى حين أنّ هذا الفضاء الكولونيالى يبْنَى على أنّه انفصال عن الأصول والجواهر على وجه التحديد. وهو منفصل، بالمعنى الذى يصف به المحلّل النفسانى الفرنسى فيكتور سميرنوف انفصال الفيتش بأنّه انفصال يجعل الفيتش أسهل منالاً، بحيث يمكن للذات أن تستخدمه بطريقتها الخاصة وتقيمه فى نظامٍ للأشياء يحرّره من أىّ خضوع أو تبعيّة (٢٩).

تُنْتِجُ الاستراتيجية الكنائية دالّ **التنكّر** الكولونيالي بوصفه مفعولاً من مفاعيل الهجنة، وبوصفه أيضًا وفي الوقت ذاته نمطاً من التملّك والمقاومة، ومن الانضباط والرغبة. وكما هو حال الموضوع الخاضع للتمييز، فإنّ كناية الحضور تغدو السّند والدعامة لنوعٍ من التلصصية السلطوية، التي تفيد في إظهار عين القوة. ومن ثمّ ـ ومع تحولّ التمييز إلى تأكيد لما هو هجين ـ فإنّ شارات السلطة تغدو قناعاً، وسخرية. فبعد اختبارنا الاستنطاق المحلّي، يصعب الموافقة مع فانون موافقةً مطلقة على أنّ الخيار النفسي هو أن تصير أبيض أو تختفي (٣٠). فثمة خيار ثالث، أشدّ تجاذباً: هو التمويه، التنكّر، بشرات سوداء/ أقنعة بيضاء. يقول لاكان:

> بقدر ما يكون التنكّر متميّزاً عمّا يمكن أن ندعوه **ذاته** التي تقف خلفه، فإنّه يكشف عن شيءٍ ما ويبوح به. فنتيجة التنكّر هي التمويه، بالمعنى التقني الدقيق. وأمره ليس أمر انسجام مع الخلفيّة، بل أمر ترقّشٍ قبالة خلفيةٍ مرقّشة، تمامًا كما هو الحال في تقنية التمويه التي تُمارَس في الحرب بين بني البشر(٣١).

وإذْ تُقْرَأ حكاية أنند ميسّي على أنها ضَرْبٌ من القناع التنكّري، فإنها تبرز بوصفها سؤال السلطة الكولونيالية، وفضاءً متوتراً. وبقدر ما يكون الخطاب شكلاً من الحرب الدفاعية، نجد أنّ التنكّر يسِمُ تلك اللحظات من العصيان المدني ضمن انضباط المدنيّة: دواليل المقاومة ومشاهدها. وعندئذٍ تغدو كلمات السيّد موقع الهجنة - دالول المحلّي الحربيّ التابع - وعندها لا يكون بمقدورنا أن نقرأ بين السطور وحسب، بل أن نسعى أيضاً لأن نغيّر ما تحتويه هذه السطور على نحوٍ ساطعٍ ونيّرٍ من واقعٍ غالبًا ما يكون قسرياً. والحال، أنني أودّ أن أختم هذا الفصل بذلك الإحساس الغريب بتاريخٍ هجين.

فعلى الرغم من بيّنات أنند ميسّي الإعجازية، إلاّ أنّ المسيحيين المحليين لم يكونوا أبداً سوى أشباح فارغة كما كتب ج.أ.دوبوا عام ١٨١٥، بعد قضائه خمسةً وعشرين عاماً في مدْراس. فحالة هؤلاء المسيحيين المحليين الجزئية المحفوفة بالمخاطر، كانت قد سببّت لدوبوا قلقاً من نوعٍ خاص،

ذلك أنّهم في اعتناقهم الديانة المسيحية لم يتبرأوا أبداً بصورةٍ كاملة من خرافاتهم التي يحتفظون حيالها بإجلالٍ خفيّ دائم... ليس ثمة **مسيحي حقيقي، غير مموه** بين هؤلاء الهنود.

(MR، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٨١٦، ص ٢١٢)

وماذا عن الخطاب المحلّي؟ مَنْ يقول لنا؟

لقد حذّر المحترم السيد كوري، أبرز الإنجيليين الهنود، من أنَّ المتحولين إلى الديانة المسيحية حتى وقوعهم تحت سيطرة الحكومة الإنجليزية، لم يكونوا قد اعتادوا على عدم حشر أنوفهم فيما لا يخصّهم من أمور.... مثل هذا المزاج يغلب، إلى هذا الحدّ أو ذاك، لدى المتحول إلى ديانة جديدة.

(MR، آذار (مارس) ١٨١٦، ص ١٠٦-١٠٧)

لكن الأرشيدوق بوتس، لدى تسليمه المهّمة إلى المحترم ج.ب. سبيرشنايدر، في تموز (يوليو) ١٨١٨، كان أشدّ قلقاً بكثير:

إذا جادلتهم في تصوراتهم الخاطئة خطأً فادحًا والزريّة الشنيعة، فإنّهم يتهرّبون بنوعٍ من المدنية الماكرة، أو بقول شعبي سائر وطائش.

(MR، أيلول (سبتمبر) ١٨١٨، ص٣٧٥)

والحال، أنَّ المسيحيين المحليين الذين تحادثوا طويلاً مع أنند ميسّى كانوا قد اعتذروا بهذه الروح من المدنية الماكرة، لدى ذكْر العمادة: علينا الآن أن نمضي إلى منازلنا من أجلَ الحصاد. . . لعلنا نذهب إلى ميروت في السنة القادمة.

وما دلالة الكتاب المقدس؟ مَنْ يعلم؟

قبل ثلاث سنوِات من تلقّي المسيحيين المحليين **الكتاب المقدّس** في هردوار، كتب أستاذ مدرسة يدْعى ساندابان من شمال الهند يطلب **كتاباً مقدساً:**

> سـيـدى الجليل. منك السـمـاح. إننى بين الكثـيـر من القساوسـة التواقّين إلى **الكتب المقدّسة** أشدّهم توقًا. وأنا أدرك أنّ سخاءٍ واهبىَ هذا الكنز هو سخاء عظيم، لـدرجة أنّ هذا الكتاب يُقْرأ فى أسواق الرزّ والملح.

(**MR**، حزيران (يونيو) ١٨١٣، ص ٢٢١-٢٢٢)

أمّا فى عام ١٨١٧ السنة التى وقعت فيها المعجزة خارج دلهى فقد كتب مبشّرٌ أكثر حنكة بشيء من الغضب الزائد:

> ما يزال كلّ واحدٍ يتلقّى فَرحًا كتاباً مقدّسًا. لماذا؟ لعلّه سيخزنه كما تخْزَن الأشياءَ الغريبة المثيرة للفضول أو يبيعه بثمن بخس، أو يستخدمه ورقاً للفضلات. . . . لقد تمّت المقايضة على بعضها فى الأسواق. . . . وإذا ما سمحتم لى بأن أعلق، فإنّ توزيع الكتب المقدّسة دونما تمييز، لكلّ من يقول إنّه يريد كتاباً مقدّسًا، ليس سوى مضيعة للوقت والمال والآمال. ذلك أنّ الرأى العام حين يسمع بكلّ هذه الأعداد الموزّعة من الكتب المقدّسة، فإنهم يأملون أن يسمعوا أيضًا بعددٍ موافق من حالات الهداية.

(**MR**، أيار(مايو) ١٨١٧، ص١٨٦)

هوامش الفصل السادس:

١- R. Southey, Letters from England ed. with intro . by J. Simmons (Cresset Press, London, 1952).

٢- The Missionary Register,Church Missionary Society, London, January 1818 , PP. 18 - 19.

كل الإشارات اللاحقة إلى هذا العمل، والذى نختصر عنوانه إلى MR، سوف تَرِدُ فى النص، مع التواريخ وأرقام الصفحات بين أقواس.

٣- J.Conrad, Heart of Darkness, Paul O' Prey (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 1983) , PP. 71 - 72.

٤- V.S. Naipaul, "Conrad's darkness" , in his The Return of Eva Peron (Harmondsworth: Penguin, 1974), P.233.

٥- يتمثّل الأثر الإجمالي لعمل الحلم فى تحويل الأفكار الكامنة إلي تكوين ظاهر لا يكون من السهل تبيّنها فيه. فهى لا تُنْقَل وحسب إلى مفتاح آخر، وإنما تُشَوَّه أيضاً على نحو لا يمكن فيه إعادة تكوينها إلا بجهد تأويلى معين (التشديد لى)انظر:

J. Laplanche and J.B. Pontalis, The Language of Psycho - analysis, D. Nicholson - Smith (trans.). (London: The Hogarth Press, 1980), P. 124.

انظر أيضًا ذلك الفصل الممتاز بعنوان (Metapsychology set apart)الذى ضمّنه س. ويبر كتابه:

The Legend of Freud (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982) , PP. 32 - 60.

٦- J. Derrida, Dissemination, Barbara Johnson (trans.) (Chicago: Chicago University Press , 1981), PP. 189 - 90.

كل الإشارات التالية لهذا العمل ستكون مختصرة بالحرف D. ومضمّنة فى النص.

Conrad , Heart of Darkness, P.45. -٧

F. Nietzsche , Untimely Meditations, R. J. Hollingdale (trans.) (Cambridge : -٨
Cambridge University Press, 1983), P. 71.

T. B. Macaulay, "Minute on education" , quoted in E.H. Cuts, "The background -٩
of Macaulay's Minute", American Historical Review, vol 58 (July 1953), P. 839.

See I . Watt, Conrad in the Nineteenth Century (Berkeley and Los Angeles: Uni- -١٠
versity of California Press, 1979) , ch. 4, Part i.

See Conrad, "Tradition", in his Notes on Life and Letters (London: J.M. Dent, -١١
1925), PP. 194 - 201.

See . J. Barrell's excellent chapter, "The Language properly so - called : the au- -١٢
thority of common usage", in his English Literature in History, 1730 - 1780: An
Equal Wide Survey (London: Hutchinson, 1983), PP. 110 - 75.

١٣- هذه الجملة لكونراد، وأوردها نايبول في "Conrad's darkness"، 236.

١٤- انظر الفصل الثالث

M. Foucault, "The confession of the flish", in his Power/ Knowledge: Selected -١٥
Interviews and Other Writings, 1972 - 1977, Colin Gordon (ed.) Gordon et al.
(trans) (New York: Pantheon Books, 1980), P.204.

See. S. Freud, "Beyond the pleasure principle", (1920) , J. Strachy (trans. And -١٦
ed.) Standard Edition, XVIII (London: The Hogarth Press, 1974), PP.18 - 25.

Foucault , "Truth and Power" , Power / Knowledge , P.132. -١٧

Foucault, "The eye of power" Power / Knowledge, P.154; and see PP. 152 - 6. -١٨

ibid., P.155. -١٩

See .S. Lukes, "Power and authority", in T. Bottomore and R. Nisbit (eds) A His- -٢٠
tory of Sociological Analysis (New York: Basic Books, 1978), PP. 633 - 76.

T. Nairn, The Break - Up of Britain: Crisis and New - Nationalism (London: -٢١
Verso, 1981), P.265.

F. Fanon , Tward the African Revolution, H. Chevalier (trans.) (Harmondsworth: -٢٢
Pelican, 1967) , P.44.

See Freud, "An outline of psychoanalysis" (1940), J. Strachy (trans. And ed.), -٢٣
SE , XXIII (Londson: The Hogarth Press, 1973), PP. 59 - 61.

J.Lock, "The second treatise of government", in his Tow Tretises of Government -٢٤
(New York, 1965), P. 343, Para. 59; Baron de Montesquieu, The Spirit of Laws, T.Nugent (trans.) (New York: Hafner, 1949), P. 57; C.Grant, "Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain", Sessional Papers of the East India Company, vol. X, no. 282 (1812-1813), P. 70; E.Said, The Question of Palestine (New York: Routledge and Kegan Paul, 1979), P. 85.

F. Fanon, The Wretched of the Earth, C. Farrington (trans.) (Harmondsworth: -٢٥
Penguin, 1969), P.42.

MR, May 1916, PP.181-2. -٢٦

William Paley, quoted in D.L . Le Mahieu, The Mind of William Paley: Philoso- -٢٧
pher and His Age (Lincoln, Nebr: Grove Press, 1976), P.97.

M. Foucault, The Archaeology of Knowledge, A.M . Sheridan (trans.) (London: -٢٨
Taivstock, 1972) , P.91.

V.N. Smirnoff, "The fetishistic transaction", in S. Levobici and D. Widlocher -٢٩
(eds) Psychanalysis in France (New York: International University Press, 1980), P. 307.

See Fanon, "The Negro and Psychopathology" in his Black Skin, White Masks, -٣٠
C. Lam Markmann (trans.) (New York, 1967).

J. Lacan , The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, J. - A. Miller (ed.) -٣١
A. Sheridan (trans.) (New York: Norton, 1978), P.99.

الإفْصَاحُ عَنِ القديم
الاختلاف الثقافى والهراء الكولونيالى

كيف يمكن للعقل أن يقبض على بلاد كهذه؟ لقد حاولتْ أجيال من الغزاة أن تفعل ذلك، غير أنهم ظلّوا فى منفى. فالمدن المهمة التى يبنونها ليست أكثر من ضروب من المأوى، وشجاراتهم مرض أناسٍ لا يستطيعون أن يجدوا سبيلهم إلى البيت. والهند تعرف مشكلتهم... تنادى تعالوا بأفواهها المائة، وبأشياء سخيفة وجليلة. لكن تعالوا إلى ماذا؟ ذلك ما لم تحدده أبداً، إنها ليست وعداً، بل محض غواية.

م. فورستر، رحلة إلي الهند(١)

وقولي إنّ مفعول التأويل يتمثّل فى أن نعزل فى الذات نواةً، أو Kern بحسب مصطلح فرويد، من **اللامعنى**، لا يعنى أن التأويل بحدّ ذاته هو ضرب من الهراء.

جاك لاكان، حقل الآخر(٢)

(أ)

ثمة مؤامرة من الصمت تكتنف الحقيقة الكولونيالية، كائنةً ما تكون. وعند مُنقَلَب القرن يبزغ فى سرديات الإمبراطورية صمت أسطورى بارع، صمت سبق للسرّْ ألفرد

لايل أن دعاه إنفاذ إمبرياليتنا بهدوء، واحتفى به كارليل واصفًا إياه بأنه حكمة بريندلي العملي البعيد عن التفاصح... لقد كبّل البحار معاً، وجسّده كيبلنغ، بتفاصح شديد، في شخص سيسيل رودس الذي ربط أُمَمًا لا كلمات كيما يبرهن عن / إيمانه أمام الجمهور(٣) وفي هذه الفترة ذاتها-ومن زوايا الأرض المظلمة تلك- يبرز صمت آخر أشدُّ شؤماً، يتفوّه بـ آخرية كولونيالية قديمة، ويتكلم بأحاجٍ، طامساً أسماء العلم وأسماء الأماكن. صمت يحوّل الانتصارية الإمبريالية إلى شهادة عن الخلط والتشوّش الكولونيالي، ومن يسمعون صداه يفقدون ذاكرتهم التاريخية. هذا هو **صوت** الأدب الكولونيالي الحداثي الباكر، الذي قامت ذاكرته الثقافية المعقدة على توترٍ دقيق بين التشرد السوداوي للروائي الحديث وحكمة الحكواتي الشبيه بالحكيم والذي لا تذهب به مهارته إلى أبعد من شعبه(٤) ففي رواية كونراد **قلب الظلام**، يسعى مارلو وراء صوت كورتز، وراء كلماته، وراء نهر من الضوء والدفق المخادع القادم من قلب ظلامٍ لا سبيل إلى اختراقه، غير أنه يفقد في ذلك البحث ما يوفره **العمل** من فرصةٍ لأن تجد نفسك (٥). فهو لا يعود سوى بتلك الكلمتين غير العمليتين- الرعب، الرعب!.

وفي الرواية المعنْونَة باسمه، ينطلق نوسترومو في أشدّ مهام حياته يأساً والفضّة مربوطة حول عنقه بقصد الأمان حيث سيحكي عن هذا الأمر حين يكبر الأطفال الصغار ويشيخ الكبار، غير أنه لا يلقى سوى الخيانة والتوبيخ الشديد في صمت إيزابيل العظيمة، والسخرية في نداء الموت الذي تطلقه البومة يا ـ أكابو! يا ـ أكابو!، قُضيَ الأمر ، قُضيَ الأمر(٦). أما في **رحلة إلى الهند**، فينطلق عزيز في رحلته الأنجلو ـ هندية إلى كهوف مارابار مَرِحًا وطَرِباً على الرغم من يأسه، لكن آماله لا تلبث أن تتحطم بقسوة على صدى **الكاوا ـ دول**: بمْ ، أُوْ بمْ هو الصوت بقدر ما يمكن للأبجدية البشرية أن تعبّر عنه.... فإذا ما كسر المرء حالات الصمت في ذلك المكان أو استشهد بأشعارٍ رفيعةٍ، فإنّ التعليق لن يكون سوى الأو ـ بم ذاتها (٧).

وإذْ يعمد كلُّ ضربٍ من الصمت إلى تكرار الآخر ذلك التكرار الغريب، فإن دالول الهوية والواقع الذي نجده في عمل الأمبراطورية ينْتَقَض ويتحطم شيئاً فشيئًا. ففي كتابه **الأفكار السياسية لدى الإمبريالية الإنجليزية**(٨)، يصف إريك ستوكس رسالة العمل ـ التي هي أداة الإدراك والمعرفة بالنسبة للذات الكولونيالية ـ بأنها سمة مميزة

من سمات العقل الإمبريالى أدّتْ ـ منذ أوائل القرن التاسع عشر ـ إلى تحويل الانفعال الدينى باتجاه أغراض ومقاصد علمانية. غير أن هذا التحويل للعاطفة والموضوع ما كان ليتمّ بأى حالٍ من الأحوال دون أن يُحْدِث اضطراباً، وانزياحًا، فى تمثيل عمل الإمبراطورية ذاته. فبحث مارلو القسرى عن تلك المسامير الشهيرة، كيما يتواصل العمل، ويحال دون توقّفه، يفسح فى المجال أمام البحث القسرى عن **الصوت**، عن الكلمات نصف الضائعة، المكذوب بشأنها، والمكرَّرة. فكورتز مجرد كلمة، وليس بالرجل الذى يحمل هذا الاسم، ومارلو مجرد اسم ضائع فى اللعبة السردية، فى الإيحاء المرعب لكلمات سمعتْ فى الحلم، وعبارات قيلت فى الكوابيس(٩)

وما يبزغ من تبدد العمل هو لغة هراء كولونيالى يزيح تلك الثنائيات التى تقسم الفضاء الكولونيالى فى العادة: الطبيعة / الثقافة، الفوضى / المدنية. ذلك أن أُوبمْ أو نداء الموت الذى تطلقه البومة ـ رعب هذه الكلمات! ـ ليسا توصيفين طبيعين أو بدائيين لـ الآخرية الكولونيالية، بل ٢٣٨ضربان من نقشِ صمتٍ كولونيالىٍ ملتبسٍ وبعيدٍ عن اليقين يسخران من أداء اللغة الاجتماعى عن طريق ما يحملانه من اللامعنى، كما يربكان حقائق الثقافة القابلة للنقل والتوصيل إذْ يأبيان الترجمة ويرفضانها. فهذه الدوال الهجينة هى تلميحات وإلماعات إلى الآخرية الكولونيالية التى يصفها فورستر وصفًا حسناً فى إغواء الهند للفاتحين: «تنادى تعالوا»... ولكن تعالوا إلى ماذا؟ ذلك ما لم تحدده أبداً، إنها ليست وعداً، بل محض غواية(١٠). والحال، أن بمقدورنا أن نسمع من مثل هذه الدعوة الملتبسة إلى التأويل، ومن مثل سؤال الرغبة هذا، أصداء خافتةً لسؤالٍ مهمٍّ آخر، سؤال لا كان عن اغتراب الذات فى الآخر: إنه يقول ذلك لى، ولكن ما الذى يريده(١١).

يا كابو ! يا كابو ! قُضِىَ الأمر... قُضِىَ الأمر : هذه الكلمات لا تعبّر عن مكان التنوّع الثقافى الوافر والممتلئ، بل تقف عند نقطة «تلاشى» الثقافة. فهى تنمُّ عن الاغتراب بين الأسطورة القائلة بقدرة الثقافة على التغيير والتحويل بوصفها لغة الكونية والتعميم الاجتماعى، وبين ما تؤدّيه هذه الثقافة من وظيفة فى المناطق المدارية بوصفها ترجمة متكررة لمستوياتٍ مباينةٍ تماماً من العيش والمعنى. فالإفصاح عن الهراء هو بمثابة تبيّنٍ لمكانٍ متناقضٍ وقلقٍ بين الإنسانى وغير الإنسانى، بين المعنى واللامعنى. وبهذا المعنى، فإن هذه الدوال الخالية من المعنى تطرح سؤال

الخيار الثقافى بمصطلحات شبيهة بالـ vel اللاكانى، بين الكينونة والمعنى، بين الذات والآخر، لا هذا ولا ذاك. وبمصطلحاتنا الخاصة ، لا العمل ولا الكلمة، بل عمل الكلمة الكولونيالية على وجه التحديد، ذلك العمل الذى يترك ظاهر نوسترمو، على سبيل المثال، مكسواً بنثار الفضة، فيتشاً، كما تدعوه إميليا(تعويذة شرّ) كما يقول نوسترومو، فى حين يظلُّ غولد صامتاً أبداً. فنثرات الفضة وقطعها تحكى حكاية لا تؤثّر بأىّ حال من الأحوال على حلم الديمقراطية الإمبريالية النرجسى، السلالى، أو على مطالبة الكابتن ميتشل التافهة بسردٍ لـ الحوادث التاريخية.

يعترضُ عملُ الكلمة سبيلَ التمثّل الشفّاف للمعانى عبر الثقافية فى دالول الثقافة الإنسانية الموحّد. فسؤال التدليل يأتى عند بنيّة الثقافة، عند حدّ إفصاحها عن الهوية أو التميّز. وهذه ليست مسألة لغوية وحسب، بل مسألة تمثيل الثقافة للاختلاف ـ مسألة سلوكات، وكلمات، وطقوس، وعادات، وزمن ـ ذلك الاختلاف المنقوش بلا ذاتٍ متعالية تعرف، وخارج ذاكرة اجتماعية محاكاتية، وعبر تلك النواة من اللامعنى المُمثَّلة فى الأُوبُمْ. فما الذى يحصل للهوية الثقافية، أى لتلك القدرة على وضع الكلمة المناسبة فى المكان المناسب وفى اللحظة المناسبة، حين تَعْبُرُ اللامعنى الكولونيالى؟

مثل هذا السؤال يعترض سبيل لغة النسبية* التى غالباً ما يتم التخلص فيها من الاختلاف الثقافى عن طريق اعتباره نوعاً من الطبيعيّة الأخلاقية**، أو مسالة تنوّع ثقافى. فـ الثقافة الفردية تماماً هى فى أفضل الأحوال شيء نادر، كما يكتب برنارد ويليامز فى عمله اللافت **الأخلاق وحدود الفلسفة**(١٢). ثم إنَّ فى بنية الفكر الأخلاقى،

---

* **النسبية**، relativism، يُسْتَخْدَم هذا المصطلح بمعنىً عام لوصف المواقف الفكرية التى ترفض المعايير أو المحكّات المطلقة أو العمومية وتقول بأنّ لا وجود لمعيار مطلق للمعرفة أو الحقيقة. فما يعتبر حقيقياً يكون كذلك استناداً إلى محكّات داخلية ونسبية ترتبط بالثقافات المحلية أو المراحل التاريخية أو الاهتمامات والمصالح السياسية والاجتماعية. **والنسبية الثقافية** هى تيار يرى أنّ المفاهيم تتأسس اجتماعياً وتتباين عبر الثقافات، ولذا فهى ترفض الفروض ذات الطبيعة العامة الشمولية. وترى أن الحقيقة ليس لها وجود مستقل بل تتشكّل من خلال مقولات ثقافية ولغوية. وهذا يعنى أن من غير الممكن لثقافتين أن تكونا متكافئتين، لأنّ رؤى العالم فى كل منهما تقوم على لغة وفروض مختلفة كل الاختلاف.

** **الطبيعية الأخلاقية** :Ethical Naturalism فلسفة ترى أن الأحكام الأخلاقية يمكن أن تُسْتَنْتَج من الأحكام الواقعية أو أنها جزء منها، وأنّ ما ينبغى أن يكون يمكن أن يشتّق مما هو قائم.

كما يساجل وليامز، أن يسعى لأن يطبق ما لديه من المبادئ على العالم ككل. ومفهوم وليامز عن نسبية المسافة- والذى يقوم على أساسٍ من رؤيةٍ إلى المجتمع هى رؤية أبستمولوجية تراه كلاً متعيّناً- هو مفهوم يسعى لأن ينقش كلية الثقافات الأخرى فى سرد واقعى ملموس عليه أن يحترس، كما ينبّه وليامز، من استيهام الإسقاط. غير أنّ من المؤكّد أن ما يثير ويحرّض مشروع الطبيعية الأخلاقية أو النسبية الثقافية ذاته هو على وجه الدقّة ذلك التهديد المستمر بـ **ضياع** «عالم له دلالته الغائيّة»، وبذا يغدو التعويض عن ذلك الضياع عن طريق الإسقاط أو الاجتياف **أساس** الأحكام الأخلاقية التى يطلقها هذا المشروع. والحال، أن وليامز يطرح من هوامش نصّه- وبين هلالين- سؤالاً لا يختلف عن سؤال الهند لدى فورستر أو سؤال الذات لدى لاكان، ما الذى يقوله حقًا هذا الكلام عن الإسقاط [فى وسط المذهب الطبيعى] ؟ ما الستار أو الحاجز؟ غير أنه لا يجيب.

يجعل خطاب النسبية من النطق الإشكالى بالاختلاف الثقافى مشكلةَ مسافةٍ زمنيةٍ ومكانيةٍ تتعلق بالمنظور. وبذا يتحول ضياع المعنى فى التأويل عبر الثقافى، والذى هو مشكلة تتعلق ببنية الدال بقدر ما هو مسألة تتعلق بالسنن أو الشيفرات الثقافية (تجربة الثقافات الأخرى)، إلى نوع من المشروع التأويلى الذى يهدف إلى استعادة جوهر ثقافى و أصالة ثقافية. غير أن قضية التأويل فى الخطاب الثقافى الكولونيالى ليست بالمشكلة الأبستمولوجية التى تبرز لأن الموضوعات أو الأشياء الكولونيالية تظهر أمام عين الذات (بمعنيى كلمة أمام)* فى حالٍ مربْكٍ من التنوع. ولا هى أيضًا مجرد نزاع بين ثقافات كلية مسبقة التشكّل، تشتملَ علىَ سنن أو شيفرات يمكن أن تقْرَأ هذه الثقافات من خلالها على نحو مشروع. مسألة الاختلاف الثقافى، كما أودُّ أن أصوغها، ليست ما حدّدته عادلة كويستدْ بأنه نوع من الصعوبة الأنجلو- هندية، أو مشكلة ناجمة عن التعددية الثقافية، يتمَثّل الردّ الوحيد عليها، برأى عادلة، بمحو وإلغاء التباين الثقافى من خلال نوع من النسبية الأخلاقية: ذلك هو السبب فى أننى أريد من الديانة الكونية التى يدعو إليها أَكْبَر أو مما يكافؤها أن تبقينى محتشمة وحساسة (١٣) . فالاختلاف الثقافى- كما عاشته عادلة، فى هراء كهوف مارابارٍ- ليس اكتساباً أو تراكمًا لمعرفة ثقافية إضافية، بل هو ذلك الانطفاء الخطير، وإنْ يكنْ

* أى أمام بمعنى قُدّام مكانياً وبمعنى سابق أو متقدّم فى الزمن.

خاطفًا، الذى يعترى موضوع الثقافة القابل للإدراك والمعرفة فى براعةِ تدليله المضطربة، عند حدّ التجربة.

ما الذى جرى فى كهوف ما رابار؟ **هناك** ضياع سرد التعددية الثقافية، **هناك** لا معقولية الحوار والمقايسة، **هناك** تجسيد حاضرٍ كولونيالىٍ غريب وغير محسوم، صعوبة أنجلو- هندية تتكرر لكنها لا تُمَثَّل أبداً على نحوٍ كامل: تعالوا ... ولكن تعالوا إلى ماذا؟؛ تذكّروا توسّل الهند. إنّ عزيز لعلى خطأ لا دواء له بشأن الأحداث، ذلك لأنه حسّاس، ولأنّ سؤال عادلة عن تعدد الزوجات ينبغى أن يُطْرَح من ذهنه. وعادلة التى تحاول مهووسة أن تفكر بالحادث وتقلّبه على أوجهه، تضع التجربة فى سردياتٍ متكررةٍ، هستيرية. جسدها مُغَطّى بمزارع الصبّار الشائك، وعقلها الذى يحاول أن ينكر الجسد (جسدها، جسده) يعود إليه على نحو مهووس: الآن، تحوّل كلُّ شىء وانتقل إلى سطح جسدى.... لم يلمسنى أبداً فى الحقيقة ولا مرّة .... يبدو الأمر كلّه ضرباً من الهراء ... نوعاً من الظل. إنها حجرة صدى الذاكرة:

> يا لها من شرقية صغيرة وسيمة ... جمال، شعر كثيف، بشرة ناعمة... ليس فى دمها أى شىء من البغى... لعلّه يجتذب نساءً من عرقه ومنزلته: ألديك زوجة واحدة أم زوجات كثيرات؟... اللعنة على الإنجليز حتى فى أفضل أحوالهم، يقول ... أتذكّر، أتذكّر خرمشة الجدار بظفرى كيما أبدأ الصدى... تقول... ومن ثم الصدى ... أُوبمْ(١٤).

حاولتُ فى تأديةِ النصّ على هذا النحو أن أُفْصِحَ عن اضطراب النطق فى الحاضر الكولونيالى، وعن كتابة الاختلاف الثقافِى. فهو يكمن فى أداء الدال الكولونيالى فى الالتباس أو انعدام اليقين السردى الذى يسِم بينيّة الثقافة: بين الدالولِ والدال، لا هذا ولا ذاك، لا الجنس ولا العرق، لا الذاكرة ولا الرغبة. وهذا الانفتاح المفْصَح عنه بينياً والذى أحاول أن أصفه، هو انفتاح يظهر جيداً فى مَوْضَعَة ديريدا أو تحييزه لغشاء البكارة. فكلمات ديريدا تتصادى على نحو غريب فى سياق اللعب غير المألوف الذى تلعبه الذاكرة الثقافية والرغبة الكولونيالية فى كهوف مارابار.

ليس الرغبة ولا اللذة بل بين الاثنين، ليس المستقبل ولا الحاضر، بل بين الاثنين. إنه غشاء البكارة الذى تحلم الرغبة بثقبه، باختراقه فى فعلٍ من أفعال العنف هو الحبّ والقتل (فى الوقت ذاته أو فى مكانٍ ما بينهما). فإذا ما وقع أىٌّ منهما، لم يَعُدْ ثمّة بكارة.... إنها عملية تَبْذُرُ نوعًا من الخلط **بين** الأضداد **كما** تعمد أيضًا إلى الوقوف بين الأضداد فى آن معاً(١٥).

وإنه لنوع من عدم الحسم الذى ينجم عن ضَرْبٍ معين من الاستبدال الثقافوى ذلك الذى يصفه ديريدا بأنه نوع من مناهضة المركزية الإثنية التى تحسب نفسها مركزية إثنية وهى تفرض بصمت مفاهيمها المعيارية فى الكلام والكتابة(١٦).

(ب)

فى لغة التوصيف الثقافى الأبستمولوجية، يُنْقَش موضوع الثقافة فى سيرورةٍ يصفها ريتشارد رورتى بأنها ذلك الخلط بين التبرير والتفسير، على نحوٍ تحظى فيه معرفة الـ هذا بالأولوية على معرفة الـ ذاك: أولوية العلاقة البصرية بين الأشخاص والموضوعات على العلاقة النصية، التبريرية بين القضايا أو الأطروحات. والحال، أن هذه الأولوية التى تحظى بها العين قياساً بالنقش، أو الصوت قياساً بالكتابة، هى على وجه التحديد ما يلحُّ على صورة المعرفة بوصفها مواجهة بين الذات وموضوع القناعة أو الاعتقاد مرئياً عبر مرآة الطبيعة. ومثل هذا الوضوح الأبستمولوجى ينكرُ كناية اللحظة الكولونيالية، ذلك أنه يختزل سرده للمعارف الثقافية المتجاذبة، الهجينة ـ لا هذا ولا ذاك ـ فى البحث عن قابلية القياس الثقافية، كما يصفها رورتى: فأن تكون عقلانياً يعنى أن تجد المجموعة المناسبة من المصطلحات أو الحدود التى ينبغى أن تُتَرْجَم إليها جميع المساهمات كيما يغدو الاتفاق ممكناً(١٧). ومثل هذا الاتفاق لابد أن يفضى حتماً إلى ضربٍ من شفافية الثقافة بحيث يصبح من الضرورى التفكير بها خارج تدليل الاختلاف، وهذا ما قام أرنست غيلنر بحلّه على نحوٍ تبسيطى فى عمله الأخير حول النسبية، بوصفها تنوّع الإنسان فى عالم موحّد. عالمٌ (world)، إذا ما قُرئ

على أنه كلمة (word)في المقطع التالي، فإنه يلقي الضوء على استحالة التدليل، ضمن لغته التقويمية، على قيم الأسبقية والمغايرة التي تتعقب اللامعنى الكولونيالي وتنتابه كما الشبح.

يكتب غيلنر:

> إننا نفترض انتظامية الطبيعة، وأنَّ للعالم طبيعة نسقية أو نظامية، لا لأنَّ ذلك قابل للإيضاح والتبيان، بل لأن أيّ شيء يروغ من مثل هذا المبدأ يروغ أيضًا من المعرفة الحقَّة، فكيما تكون المعرفة التراكمية والتواصلية ممكنةً بأي حال من الأحوال، فلا بدَّ أن يسري عليها مبدأ النظامية.... التفسيرات غير المتسقة، والمتّسمة بالشذوذ لا قيمة لها، فهي ليست تفسيرات(١٨).

إن أفق الكلية– الذي تتلهّف إليه السلطة الثقافية– هو ما غدا متجاذباً في الدالّ الكولونيالي. وبعبارة موجزة، فإن هذا الأخير يحوّل الـ بين الديالكتيكي في البنية الانضباطية للثقافة **بين** الدوافع اللاواعية والدوافع الواعية، **بين** مقولات السكان الأصليين والعقلنات الواعية، بين الأفعال الصغيرة والتقاليد الكبرى، كما يقول جيمس بون(١٩) - إلى شيء قريب من "entre" ديريدا، الذي يبذر الخلط والتشوّش بين الأضداد ويقف بين التقابلات في آن معاً. فالدالّ الكولونيالي - الذي ليس هذا ولا ذاك - هو فعل تدليلٍ متجاذب، يشطر بالمعنى الحرفي للكلمة ذلك الاختلاف بين التقابلات الثنائية أو الاستقطابات التي نفكر من خلالها بالاختلاف الثقافي. وهذا الفعل من الانشطار في النطق هو المكان الذي يخلق فيه الدال الكولونيالي استراتيجيات التباين الخاصة به والتي تُنْتِجُ حالةً من عدم الحسم بين التعارضات أو التقابلات.

ويتحدّث مارشال سالينز عن التشابكات الرمزية(٢٠). التي تنتج تباينات متشاكلة لدى اقتران تقابلات من مستويات ثقافية مختلفة. ويتحدث جيمس بون عن عمّال الهاتف الثقافيين الذين ينتجون أثراً traviata- حين يتحوّل Amato del Passato إلى الـ duet Grandio الرفيع - بوصفه لحظةً تستحضر– كما يقول بون – نشوء التدليل أو تكوينه. إنها لحظة تقرِّب وتوفِّق بين الهواتف الفعلية والمنظومة اللغوية، لتنْتِجَ من

أنظمةٍ أو تقابلاتٍ مختلفةٍ زَخَّةَ دلالةٍ متقاطعة الإحالة أو المرجعية في الأداء الثقافي الجاري. والملاحظ في كلتا هاتين النظريتين النافذتين حول مفهوم الثقافة، أنّ قابلية التعميم الثقافي لا تكون فعّالة إلا إلى الحدّ الذي يجعل التباين متشاكلاً، وإلى الحدّ الذي يُسْتَحْضَر عنده نشوء الدلالة أو تكوينها في أداءِ تقاطعِ المرجعيةِ أو الإحالة.

أما ما أشرتُ إليه أعلاه ـ فيما يخصّ الدالّ الثقافي الكولونيالي ـ فهو على وجه الدقة ذلك الضياع الجذري لمثل هذا الجمع المتشاكل أو الديالكتيكي للجزء والكلّ، للاستعارة والكناية. وبدلاً من تقاطع الإحالة أو المرجعية، فإنّ ثمّة تطعيمًا متبادلاً فاعلاً ومنتجًا عبر مواضع الدلالة الاجتماعية، تطعيمٌ يمحو المعنى الديالكتيكي الانضباطي للمرجعية والأهمية الثقافيتين. وهذا هو المعنى الذي تخبط به كلمات الهراء ومشاهده غير القابلة للتمثّل الثقافي، والتي بدأتُ بها هذا الفصل (الرعب، الرعب) نداء الموت الذي تطلقه البومة، كهوف مارابار. النصّ الكولونيالي في زمنٍ وحقيقةٍ هجينين يبقيان على قيد الحياة ويدكّان تعميمات الأدب والتاريخ– وما أودُّ أن ألتفت إليه الآن هو تجاذب الحاضر الكولونيالي الجاري، وإفصاحاته المتناقضة عن القوة والمعرفة الثقافية.

(ج)

ما يَسِمُ الثقافة الكولونيالية من تجاذبٍ في النطق لا يمكن، بالطبع، أن يكون مُشْتَقًّا مباشرةً من الخفقان الزمني للدال، ولا ينبغي أن نمثّل لحكم الأمبراطورية بسوء حكم الكتابة. غير أن هنالك نمطًا من النطق تتردد أصداؤه في حوليات التاريخ الكولونيالي الهندي في القرن التاسع عشر حيث يبرز ضمن السلطة الثقافية، بين معرفة الثقافة وعُرْفِ القوة، شكل خطابي غريب من عدم الحسم. شكل هو نفي للحظة الـ Traviata؛ لحظةٌ تُغرِّبُ فيها استحالة تسمية اختلاف الثقافة الكولونيالية، في شكل إفصاحها ذاته، المُثُلَ الثقافيةَ الاستعماريةَ عن التَقدّم، والتُّقى، والعقلانية والنظام.

يمكن سماع هذه اللحظة في ذلك التناقض الأساسي الذي يخترق التعليم والحوار التبشيريين، في الكتاب الشهير لألكسندر دَفْ **(الهند والإرساليات الهندية)** (١٨٣٩):

لا ترسلوا رجالاً ذوى شفقة إلى هنا لأنكم سرعان ما ستحطمون قلوبهم، أرسلوا رجالاً ذوى شفقة إلى هنا، حيث يفنى الملايين بسببِ الافتقار إلى المعرفة(٢١) . كما يمكن سماعها فى اللحظة التى يصل بها عمل السِّرْ هنرى مين المسمى **Rede Lecture** (٨٧٥) إلى نوعٍ من المعضلة التى تتكرر ثانيةً فى مساهمته التى اشتمل عليها كتاب همفرى وارد التذكارى المكرَّس للتعريف بعهد الملكة فيكتوريا:

> وكما قيل بحقّ، فإنَّ حكّام الهند البريطانيين هم أشبه بأناسٍ مضطرين لأن يبْقوا على التوقيت ذاته على خطّين من خطوط الطول فى آنٍ معًا. ومع ذلك، فإنّ مثل هذا الوضع الذى ينطوى على نوعٍ من المفارقة أو التناقض ينبغى أن يكون مقبولاً فى التجربة الاستثنائية إلى أبعد حدّ، تجربة الحكم البريطانى للهند، ذلك الحكم الاستبدادى عملياً لبلدٍ تابعٍ من قبلِ شعبٍ حرّ (٢٢) .

وتبدو هذه المفارقة بكلٍّ وضوحها فى مقالة فيتز جيمس ستيفن المهمة عن أسس حكم الهند، وذلك فى معارضته **مذكرة إيبيرت**، وهى فرصة ينتهزها لمهاجمة الحكم النفعى والليبرالى للهند.

> إنَّ برميلاً من البارود إما أن يكون غير مؤذٍ أو أنه قد ينفجر، لكنكم لا تستطيعون أن تحوّلوه إلى وقود منزلى بالاقتصار على تفجير القليل منه وحسب. فكيف يمكن لكم أن تعلّموا جماهير عظيمة من الشعب أنّ عليها ألاّ تكون راضية عن الحاكم الأجنبى، إنما ليس كثيراً، وأنّ عليها أن تعبّر عن سخطها بالكلمات والأصوات، إنما ليس بالأفعال، وأنّ عليها أن تطالب بهذا الإصلاح أو ذاك (مما لا تفهمه ولا تكترث له)، دون أن تقوم بعصيان مسلح ضدّه تحت أى ظرف من الظروف(٢٣) .

والحال، أنه لا ينبغى أن نصرف النظر عن مثل هذه الأقوال بحجّة أنها ضَرْبٌ من التفكير المزدوج أو الإيمان بفكرتين متناقضتين لدى الإمبريالية، بل إنّ اعترافها المتهور بوجود معضلة فى نقش الإمبراطورية هو ما يجعلها لافتة للانتباه ويشدُّ إليها

الأنظار. وما يهمّنى فيها هو أداؤها لنوعٍ من الكتابة الملتبسة البعيدة عن اليقين فى الخطاب الشاذ أو اللاقياسى الذى هو خطاب حاضر الحكومية الكولونيالية. وذلك لا يهمّنى وحدى. ذلك أنَّ هذه المنظومات تمثّل ما أعتبره تلك الزمنية المتجاذبة، العابرة بلمح البصر التى توضح التحول من التطورية إلى الانتشارية* فى خطاب الحكومية الكولونيالية الثقافوى، نوع من الالتباس الذى أفصح عن سياسات النفعيين والمقارنين المتضاربة فى جدال أواسط القرن التاسع عشر حول التقدم الثقافى الكولونيالى والسياسة الثقافية الكولونيالية. وتبعًا لجون بورو، فإن مثل هذا التجاذب قد كان سمة نموذجية مميزة للحكّام الثقافيين، ذلك أنهم، كما يقول بورو فى كتابه **(التطور والمجتمع)**:

> عندما يريدون التركيز على واقعة التواصل، والتشابه بين المؤسسات البربرية ومؤسسات الماضى الأوربى، أو حتى الحاضر الأوربى، فإنهم يتكلمون بطريقة تطورية. بيد أنهم غالباً ما يتكلمون أيضاً بلغة منقسمة على نحوٍ واضح. المنزلة والعقد، التقدمى واللاتقدمى، البربرى والمتحضر(٢٤).

تتبدى فى هذه التلفّظات المقتضبة، إنما الحاسمة، هوامش الفكرة الانضباطية عن الثقافة كما تتجسّدِ فى المشهد الكولونيالى: بريطانيا / الهند، نوسترومو، أُوبِم؛ فكلُّ تسمية ثقافية تمثِّل استحالة الهوية عند تقاطع الثقافات أو التشابكات الرمزية، وكلُّ لحظةٍ هناك تكرّر نقْص الترجمة أو عدم اكتمالها. ومثل هذا الضَّرْب من الشكّ هو الذى ينتاب تسمية هنرى مين للهَند: ففى مقالته حول رصد الهند، نجد أن الهند هى ضرْب من الالتباس الفكرى والتجاذب الحكومى العميقين.

---

* **التطورية** evlutionis: نظرية ارتبطت بعلماء الاجتماع فى العصر الفيكتورى، تذهب إلى أن المجتمعات البشرية تتقدّم حتمًا، وأنّ التغيّر الذى تشهده تغيّر تقدمى، وهو الذى أدّى إلى حضارة أرقى وتحسّن أخلاقى للمجتمع البشرى. وهى نظرية تختلف عن الداروينية بقولها بالحتمية، ذلك أن نظرية داروين فى التطور تذهب إلى أن الأنواع الطبيعية تتطور من خلال التباين والانتخاب الطبيعى، وهى عملية ليست تقدمية بالضرورة. أما **الانتشارية**، diffusionism، فهى مدرسة ترى أنّ العناصر الثقافية تنتشر من ثقافة إلى أخرى أثناء الاتصال بين الجماعات الثقافية المختلفة. وقد تطورت هذه النظرية إبّان القرنين الثامن والتاسع عشر فى مواجهة النظرية التطورية، على الرغم من اهتمام كليهما بالبحث فى أصول الثقافة الإنسانية. وينظر الانتشاريون إلى الثقافة على أنها خليط من العناصر المستعارة، ويرون أنّ السمات الأرقى غالباً ما تنتشر من المركز. بل إن بعضهم قد حاول إثبات أن جميع الثقافات الإنسانية قد نبعت من مكان واحد.

فإذا ما كانت الهند إعادة إنتاج للأصل الآرى المشترك، فإنها أيضًا ـ وفى خطاب هنرى مين ـ تكرار أبدى لذلك الأصل بوصفه بقية من الماضى، وإذا ما كانت تلك البقية من الهند رمزاً لماضٍ قديم، فهى أيضًا بمثابة الدالّ لإنتاج الماضى ـ فى ـ الحاضر الخطابى، وإذا ما كانت الهند موضوعاً ملحاً من موضوعات المعرفة النظرية الكلاسيكية، فهى أيضاً دالول تشتّت هذه المعرفة فى ممارسة القوة، وإذا ما كانت الهند نوعًا من المكافئ الاستعارى، عاملةً على شَرْعنة وإقرار تملّك الثقافات الأخرى وتطبيعها، فهى أيضاً سيرورة متكررة من الكناية التى لا تُدْرَك إلا من خلال بقاياها التى هى ـ فى آنٍ معاً ـ دواليل على اضطراب السلطة الكولونيالية ودعائم لها. وإذا ما كانت الهند الرمز الأصلى للسلطة الكولونيالية، فهى أيضًا دالول تشتّت فى الإفصاح عن المعرفة المرجعية الموثوقة، وإذا ما كانت الهند واقعًا سحرياً قديماً، فهى أيضاً حطام الزمن، وإذا ما كانت الهند بذرة الحياة، فهى أيضاً نَصْبٌ من أنصاب الموت. الهند هى التوالد الأبدى لماضٍ ـ حاضرٍ هو الزمن الملتبس المولّد للاضطراب، زمن التدخّل الكولونيالى وحقيقة نطقة المتجاذبة.

ومثل هذه اللحظات من عدم الحسم لا ينبغى أن تُرَى على أنها مجرّد تناقضات فى فكرة الإمبراطورية أو إيديولوجيتها. فهى لا تحْدث حالةً من كبت السيطرة أو الرغبة من ذلك النوع الذى يعبّر عن نفسه من خلال أعراض معينة والذى إمّا أن يزول فى النهاية أو يدور إلى ما لا نهاية فى تقصيرٍ وإهمالِ سردٍ يتعلّق بتعيين الهوية. فمثل هذه المنطوقات التى تعبّر عن اختلاف الثقافة الكولونيالى قريبة روحيًا مما وصفه فوكو على نحوٍ مُقتضبٍ، لكنه موحٍ، بقابلية تكرار القول المادية. وكما فهمت هذا المفهوم ـ وهذه إعادة بنائى المتحيّزة له ـ فإنه ضربٌ من الإلحاح على **سطح الظهور** بالصورة التى يبنى بها حاضر نطقه: التاريخى مُلْتقطًا خارج تأويلية التاريخانية، المعنى مقبوضًا عليه لا فى علاقته بما لم يقلْ أو بتعدد المعانى، بل فى **إنتاجه سلطة تفريقٍ ومباينةٍ.** فمعنى القول ليس عرضاً من الأعراض ولا تمثيلاً رمزياً أو مجازياً (أليغورة) من التمثيلات. إنه مكانة أو منزلة سلطة الذات، حاضرٌ أدائى يغدو فيه القول متملّكاً، وموضوعًا للتملّك فى آنٍ معاً، يغدو قابلاً للتكرار، معقولاً، أداةً للرغبة، كما يغدو العناصر فى ضربٍ من الاستراتيجية. وما يحتاجه مثل هذا التكرار الاستراتيجى على مستوى النطق ليس تحليلاً صورياً بسيطاً ولا استقصاءً دلاليًا ولا

تمحيصًا أو تحققًا تجريبيًا وإنما-كما يقول فوكو- تحليل العلاقات القائمة بين القول وفضاءات التخالف والتباين، والتي يعمل فيها القول نفسه على كشف الاختلافات والتباينات وإبرازها(٢٥) فقابلية التكرار- بحسب مصطلحاتي- هي على الدوام ذلك التكرار في فعل النطق ذاته لشيءٍ ما آخر، لاختلاف غريب بعض الشيء، على النحو الذي يعرّف به فوكو قابلية القول للتمثيل: لعله [أي القول] مثل ذلك الشيء بالغ الألفة الذي لا يفتأ يروغ منا، مثل تلك الشفافيات المألوفة التي لا تكون واضحةً كلَّ الوضوح، على الرغم من أنها لا تخفي أي شيء في كثافتها. فمستوى النطق يبرر من خلال قربه على وجه التحديد(٢٦)

وإذا ما بدت أقوال دَفْ، ومين، وفيتنز جيمس ستيفن للوهلة الأولى كما لو أنها توافه غير شائعة في التاريخ الكولونيالي أو الإمبريالي، إلا أنّ نقشها المزدوج يدفع اختلافها لأن يبرز واضحاً كل الوضوح بين - الـ - سطور، في البينيّة الزمنية لماضي - حاضر هنري مين حيث لا تسمّي الهند إلاّ بوصفها نمطاً من الالتباس أو اللايقين الخطابي. ومن استحالة الإبقاء على توقيت واحد على خطين من خطوط الطول، ومن التنافر الداخلي بين الإمبراطورية والأمة في خطاب التقدمية الثقافية الشاذ أو اللاقياسي، ثمّة تجاذب يبزغ لا هو بتصارع المتناقضات ولا بتناحر التقابل أو التضاد الديالكتيكي. ففي هذه الأمثلةِ مِنِ الاغتراب الاجتماعي والخطابي لا نتبيّن السيّد والعبد، لا نتبين سوى السيّد المستَعبَد، والعبد الذي لا سيّد عليه.

إن ما يُفْصَحُ عنه في نطق الحاضر الكولونيالي - بين السطور - هو انشطار خطاب الحكومية الثقافية لحظة نطقها بالسلطة. وهذه بحسب فانون، لحظة مانوية تقسم الفضاء الكولونيالي: انقسام مانويّ، منطقتان متقابلتان إنما ليس في خدمة «وحدة أرفع» (٢٧)، والحال، أن الاستعارات المانويةِ التي يستخدمها فانون تتصادى مع شيء من التجاذب الخطابي والوجداني الذي نسبته إلى الهراء القديم في الإفصاح الثقافي الكولونيالي، على النحو الذي يبرز به بحدّه الدلالي، كيما يزرع الاضطراب في اللغات الانضباطية وفي منطق مفهوم الثقافة ذاته. وهكذا نجد لدى فانون أنّ رموز ما هو اجتماعي - الشرطة، ونداءات الأبواق في الثكنات، والاستعراضات العسكرية، والرايات الخفاقة - تكبح وتحرّض في آنٍ معًا: اثبت مكانك لا تتزحزح ... استعد للهجوم (٢٨). وإذا ما كان فانون يضع مشهد الانشطار حول ما للقوة الكولونيالية من ضروب الفيتش الغريبة والراضّة، فإن فرويد - إذْ يصف في مقالته عن الفيتشية

الظروف الاجتماعية للانشطار- إنما يردد أصداء القلق السياسى الذى تنطوى عليه الأمثلة التى قدّمتها عن الهراء الكولونيالى. يقول فرويد: إن شخصاً راشداً قد يختبر ذعراً مماثلاً حين تعلو الصيحة أنّ العرش والمذبح فى خطر، كما يترتّب على ذلك **عواقب غير منطقية** مماثلة(٢٩) (التشديد لى).

يشكّل الانشطارُ استراتيجيةَ دفاعٍ وتباينٍ معقدة فى الخطاب الكولونيالى. موقفان متناقضان ومستقلان يقطنان **المكان ذاته**: أحدهما يحسب حساب الواقع، والآخر تحت تأثير غرائز تفصل الأنا عن الواقع وتقطع صلته به. وهذا ما يؤدى إلى إنتاجٍ قناعة متعددة ومتناقضة. ولحظةُ النطقِ بالقناعة المتعددة هى فى الوقت ذاته لحظة دفاعٍ ضدّ قلق الاختلاف ولحظةٌ منتجة لضروب التخالفِ والتباين. وبذا يكون الانشطار شكلاً من الالتباس والقلق الذى يعترى النطَق والفكرَ وينبع من واقعةِ أن الإنكار لا يقتصر على كونه مبدأً نفيٍّ أو حذْفٍ وحسب، بل هو أيضاً استراتيجيةٌ للإفصاح عن أقوالٍ متناقضةٍ متواجدةٍ معاً فى القناعة ذاتها. والحال، أنّ نصوص الهراء الكولونيالى والإفصاح الإمبريالِي التِى أورِدتها ينبغى أنِ تفاوض سلطتها الخطابية من مثل فضاء النطق هذا، حيث **يفرِغ** عمِل التدليل فعل المعنى من خلال الإفصاح عن استجابةٍ منشطرةٍ أو ردٍّ منشطرٍ، أوبمْ ، التوقيت ذاته على خطين من خطوط الطول.

يصف فرويد التجاذب، فى لحظة الإنكار (verleugung)، بأنه تقلّب الفكرة، ذلك التقلّب الذى يتميّز منِ تقلّبِ الوجدان، أو من الكبت .(Verdrängung) وإنّه لمن الحاسم أن نفهم- وهذا ما لا ينْتِبه إليه فى الغالب- أنّ سيرورة الإنكار، حتى وهى تنفى وضوح الاختلاف، تنْتج استراتيجيةً لمفاوضةِ معارف التباين والتخالف. وهذه المعارف تسبغ معنىً على الرضّة وتعوّض عن غياب الوضوح وتقوم مقامه. والحال، أنَّ مثلِ هذا التقلّب فى فكرة الثقافة فى نطقها الكولونيالى- أى الثقافة مفْصَحاً عنها لحظة محْوِها- هو على وجه التحديد ما يجعل من المعانى المنضبطة للثقافة ذاتها ضرباً من اللامعنى، غير أن ضرباً كولونيالياً من اللامعنى لينْتِج استراتيجياتٍ للسلطة والمقاومة الثقافتين هى استراتيجيات قوية وفعّالة على الرغم من تجاذبها.

وما يحدث عندئذٍ هو ما يمكن وصفه بأنه استراتيجية ضبط الانشطار الخطابى أو فرض المعيارية عليه، نوع من الاستيعاب الشاذ أو اللاقياسى للتجاذب الثقافى. وهذا ما نراه فى هجوم فيتزجيمس ستيفن على عدم الحسم لدى الحكّام الكولونياليين

النفعيين والليبراليين. فما يبنى قولَ ستيفن هو إنتاجُ الالتباسِ واللايقين المهدِّد الذى ينتاب الذات الخطابية ويتعقّبها كما الشبح والذى يوبّخ الذاتَ الليبرالية المستنيرة التى هى ذات الثقافة ذاتها ويسخر منها. غير أن تهديد غيابَ المعنى، والانكفاء إلى العماء والشواش، هو تهديد مطلوب بغية الإبقاء على الحذر واليقظة تجاه **العرش** و **المذبح**، بغية تعزيز قتالية الحضارة البريطانية، التى إذا ما أرادت أن تكون مرجعية موثوقة، كما يقول فيتزجيمس ستيفن، فإن عليها ألاّ ترتعد من التأكيد الصريح، والمباشِر، دون هوادة على شذوذ الحكم البريطانى فى الهند وخروجه على القياس. ولقد شَغَلَ هذا الشذوذ الذى لا حلّ له الرأى المستنير طوال القرن التاسع عشر، ذلك أنَّ حكم شعب لذاته هو أمر واقعى وله معنى، أما حكم شعب من قِبَل شعب آخر فلا يوجد ولا يمكن أن يوجد(٣٠)، كما يقول ملْ. فالتأكيد الصريح على ما هو شاذ وخارج على القياس يُنْتِجِ خياراً ثقافياً مستحيلاً: إما الحضارة أو التهديد بالعماء والفوضى - إمّا هذا أو ذاك - فى حين أنَّ الخيار الخطابى يتطلب الاثنين على الدوام، كما تصوِّر ممارسة القوة - على نحو شاذ مرة أخرى - بأنها الحكم الاستبدادى عمليًا لبلدٍ تابعٍ من قبل شعبٍ حرّ (مرّة أخرى لاهذا ولا ذاك).

(د)

إذا ما كان هذا السوء فى ترجمة القوة الديمقراطية يكرّر شذوذ السلطة الكولونيالية أو لا قياسيتها - الفضاء الكولونيالى دون اسم علم - فإن البيداغوجيا الإنجيلية فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر تحوّل الالتباس أو اللايقين الفكرى بين **الكتاب المقدس والهندوسية**، إلى استراتيجية شاذة أو لا قياسية فى الاستجواب أو الاستنطاق. فمع إقامة ما دُعِى بـ المنظومة الفكرية فى عام١٨٢٩، فى مدارس الإرساليات فى البنغال، تطورَ نمطٌ من التثقيف راح يطلق - على غرار انشطار الخطاب الكولونيالى الذى أشرنا إليه - نصّياتٍ متناقضة ومستقلة من التُّقى المسيحى والوثنية الكافرة كيما يثير، بينهما، حالةً من عدم الحسم فى نوعٍ من الازدواج الغريب. وكان ذلك بمثابة التباس أو انعدام لليقين بين الحقيقة والزيف هدفه المعلن هو الهداية أو التحول إلى المسيحية، أما

استراتيجيته فكانت تتمثّل فى إنتاج نوع من الشكّ، ليس شكاً فى محتوى العقائد وحسبِ، بل شكاً أو التباساً وانعداماً لليقين فى مكان النطق المحِليّ، عند موضع حاجة المستعمر إلى السرد وفى لحظة استنطاق السيّد. إليكم ما كتبه دفْ فى عام ١٨٥٣ :

> حين يُسأَل (المحمدى)إن لم يكن من الفرائض فى ديانته أن يصوم جميع المؤمنين فى شهر رمضان العظيم، من طلوع الشمس حتى مغيبها، فإنه يعترف دون تردد ـ ودون قيد أو شرط ـ أن ذلك فريضة لا يجرؤ أحد على خرقها ـ لأن فى ذلك ازدراء لمحمد.... فتلجأ عندئذٍ إلى الحقيقة الجغرافية التى لا مراء فيها والتى مفادها أن الفترة من طلوع الشمس حتى مغيبها تمتد فى منطقتى القطبين الشمالىِ والجنوبى لتِطول أشهراً متعددة من كل عام ... فإما أنّ ديانته لم تهيَّأ لأن تكون ديانةً كونيةً للعالمين، ولذا فهى ليست وحيًا إلهيًا، أو أنّ الذى عمل على صياغة القرآن لم يكن على علم بهذه الحقيقة الجغرافية... ولذا فهو دجّال وجاهل. فإذا بلغت المناكفة بالمحمدى مثل هذا المبلغ... عادةً ما يقطع العقدة الغوردية* بإنكارٍ وقحٍ للحقيقة الجغرافية ... وإنها لكثيرة كثيرة تلك الحيل والذرائع الساذجة التى يشعر باضطراره إلى اللجوء إليها(٣١).

وبالطبع، فإن البراهميين يعاملون بالازدراء ذاته، لا براهين العلم الحديث وحدها وإنما أيضًا ما يرونه بأمّ أعينهمَ. أما الهدف المعلن لمثل هذا السوء المنهجى فى الترجمةِ ، ولمثل هذا الاستخراج لما فى ميتافيزيقيا القرآن من دوِغمائية فيزيقية، فهو ترسيخ سردٍ يدور حول صدقية القول كله لأنه ما إنْ يعلَن عن هوية هاتين المجموعتين من الظواهر بوصفهما واقعة لا شك فيها، حتى يسلّم بحقيقة النظرية المقدَّمة، كما يقول دفْ. غير أن استراتيجية فرض الضبط والمعيارية هى شكل من

* **العقدة الغوردية** Gordian Knot: تعبير يدلّ على الصعوبة. وبالأصل هى عقدة أحكم ربطها فلاح يدعى غورديوس بحيث لا يستطيع أحد حلّها. ويحكى أنه قيل للإسكندر أنّ من يحل العقدة سوف يحكم الشرق كلّه ولذا قام بقطعها بسيفه. وهكذا، يعنى قطع العقدة الغوردية التخلص من وضع صعب بخطوة حاسمة.

الإخضاع الذى يتطلب النطق الشاذ أو اللاقياسى على وجه التحديد - يتطلب ذلك الهراء القديم المتمثّل بإساءة قراءة الميثولوجيا قراءة مبتذلة على أنها حقيقة جغرافية بحيث يكون هنالك ـ كما يقول دفْ ضرب من الحرب الصامتة التى يتمّ إذكاؤها على نحوٍ متواصل ... محركات ـ انفجارٍ داخلى متوارية وغير متوقَّعة .... فما إنْ يتمّ إنزال الجرح مرّة، حتى يغدو الانسحاب المشرّف مستحيلاً على المحلى(٣٢) .

إن الهدف هو منع الروح الوثنى من التذرّع بـ منظومته الماكرة. فاستراتيجية الانشطار تتمثّل فى إنتاج فضاء من القناعة المتعددة والمتناقضة، أشدّ مكراً وخبثًا، فضاء يقع بين الصدقية الإنجيلية وشعر الفيدا أو القرآن. وبذا يتمّ إنتاج فضاء استراتيجى من النطق - لا هذا ولا ذاك - تتمثّل حقيقته فى أن يضع المحلى فى تلك اللحظة من النطق التى يصفها كلٌّ من بنفنيست ولاكانِ، حيث يعنِى أن تقول أنا أكذب أن تقول الحقيقة والعكس بالعكس على نحو غريب. فمنْ هو المخاطب، حقيقةً، فى صدقيّة مثل هذه الترجمة، التى ينبغى أن تكون سوء ترجمة؟ ففى حرب الخطاب الكولونيالى الماكرة يكمن الخوف من أن يؤدّى الكلام بلسانين إلى نقش اللغة ذاتها على نحو مزدوج وإلى التباس المنظومة الفكرية وابتعادها عن اليقين. أما استنطاق المستعمر فيغدو شاذاً ولا قياسيًا، لأن كلَّ مفردة يمكن أن يستخدمها المبشّر المسيحى لإيصالَ الحقيقة الإلهية هى مفردة سبقت تهيئتها لأن تكون الرمز المختار لخطيئة قاتلة مقابلة(٣٣) فإذا ما كانت كلمة السيّد قد سبق تملّكها وكلمة العبد غير قابلة للحسم، فأين تكمن حقيقة الهراء الكولونيالى؟

يرتكز الالتباس أو اللايقين الفكرى المتولّد عن شذوذ الاختلاف الثقافى ولا قياسيته على سؤال انزياح الحقيقة التى تقع ـ فى آن معًا ـ بين هجنة صور الحكم وما بعدها، أو بين عدم الحسم بين السننِ والنصوص وما بعده، أو بين استحالة الإشكالية الكولونيالية التى يطرحها السر هنرى مين وما بعدها: محاولة الإبقاء على توقيتٍ صحيح واحد على خطين من خطوط الطول، فى آن معًا. وهذا الانزياح هو انزياح للحقيقة فى تعيين هوية الثقافة ذاتها، أو التباس ولا يقين فى بنية الثقافة بوصفها تعيينٍ هوية حقيقةٍ إنسانيةٍ خطابيةٍ معينة. حقيقة الإنسان الذى هو بيت الثقافة، حقيقة تفرّق الثقافات وتباينِ بينها، وتؤكد على أهميتها ودلالتها الإنسانية، وعلى سلطة توجّهها. فحين يضطر المحمدى لأن ينكر البرهان المنطقى على واقعة جغرافية

ويشيح الهندوسي بوجهه عن الدليل الذى يراه بأمّ عينه، فإننا نشهد شكلاً من التجاذب، نمطاً من النطق، إكراهاً وقسراً للذات المحلية لا يمكن لأية حقيقة أن تتواجد فيه. فالمسألة ليست مجرد غياب للعقلانية والأخلاق: فهي تقود عبر مثل هذه الضروب من التمييز التاريخي والفلسفي بين الاختلافات الثقافية، إلى الاستقرار فى ذلك الفضاء الخطابى الفارغ على نحوٍ خطير حيث يكمن سؤال القدرة الإنسانية على الثقافة. ولكى نعبّر عن ذلك بصورة أفخم، فإن المشكلة الآن هى مشكلة سؤال الثقافة ذاتها على النحو الذى تمثّل فيه وتنازع فى المحاكاة - لا فى الهوية - الكولونياليةِ للإنسان. وكما هو الحال من قبل، فإنّ السؤال يجرى فى عدم الحسم القديم الذى يسِم الثقافة.

عشية **الدورغابوجا** فى أواسط عشرينيات القرن التاسع عشر، راح دَفْ المحترم يتمشّى فى حيٍّ من أحياء كالكوتا حيث يعمل المصوّرون، فتصدم عينيه ملايين الصور للربةِ دورغا، وتنقضُّ على أذنيه ملايين المطارق التى تطرق النحاس والقصدير، وتغيّر عليه ملايين الدورغات المقطَّعة الأوصال، عيون، أذرع، رءوس، بعضها لم يلوَّن، بعضها لم يشكَّل، فيلجأ إلى أحلام اليقظة:

> ذكريات الماضى تختلط على نحوٍ غريب مع مناظر الحاضر الواضحة، يقينيات تجربة الوطن الراسخة منذ القدم يقف إزاءها فجأةً هذا المشهد الذى لم يسبق للمرء أن تخيّله، فإذا ما ملت [بأحكامك المهتزة] فى هذا السبيل أو ذاك، أو حددت الميل الذى هو موضع شكّ فإنك ترى مرّة بعد مرّة حركات أولئك الذين أمامك، تتأمل شكلهم ولا تستطيع أن تشكّ فى أنهم من البشر.... يبلغ بك العجب كلّ مبلغ، غير أن الأسس التى يقوم عليها قرارك تتضاعف أيضاً(٣٤).

يستنطق سجالى الأخير، من المنظور الكولونيالى، هذا القسر الثقافى على أن تكون إنساناً، أو تصير إنساناً، أو ترى علىّ أنك إنسان(٣٥). وهذه مشكلة تلْتقط فى التركيب المتذبذب والنائس للمقطع كله، وتسمع أخيراً فى عبارة لا تستطيع فى قول دف لا تستطيع أن تشكّ فى أنهم من البشر. وما أشير إليه هو أن الصورة القسرية للذات المستعمرة تنتج نقصاً فى الحقيقة أو افتقاراً إليها يفصح عن حقيقةٍ غريبةٍ بشأن السلطة

الثقافية الاستعمارية وفضائها المجازى الخاص بالإنسان. فالتنوع اللانهائى الذى يَسِمُ الإنسان يتلاشى متحولاً إلى شىء بلا أية دلالة حين يفرط فى التدليل، لحظة الانشطار الخطابى، وبذا فإنه يقول شيئًا ما يصيب قرب الهدف، شىء قريب من حقيقة الثقافة، شىء abseits، معنى غريب ثقافياً لا لأنه يقال بألسنة شتّى بل لأن القسر الكولونيالى على الحقيقة هو على الدوام نتيجة لما دعاه ديريدا بالأداء البابلى، فى فعل الترجمة، بوصفه نقلاً أو تحويلاً مجازياً للمعنى عبر المنظومات اللغوية، يقول ديريدا:

حين يفرض الله اسمه ويعاكسه إنما يعطّل الشفافية العقلانية لكنه يعترض أيضًا سبيل الـ... إمبريالية اللغوية. إنه يسلّم مصيرهما لقانون الترجمة الضرورية والمستحيلة فى آنٍ معًا ... شفافية محرّمة، أحادية معنىً مستحيلة. وتغدو الترجمة قانوناً، واجباً، وديْناً، لكنه الدّين الذى لم يعد بمقدور المرء أن يسدده(٣٦).

إن ما فى الترجمة مما يعيق تلك السيرورة الديالكتيكية من التعميم وقابلية التواصل الثقافيين هو ضرب من أداء الحقيقة أداءً أو الافتقار إليها. وفى مكان تلك الحقيقة، حيث يترصّد خطر التأويل المفرط، لا يمكن أن يكون ثمّة ذات للثقافة مكافئة أخلاقياً أو أبستمولوجياً. بل نجد، فى الواقع، ذلك البقاء عبر الثقافة لضربٍ من الجنون المثير، بل المتمرد الذى يدكّ سلطة الثقافة فى شكلها الإنسانى. ولن يدهشكم، إذاً، عند هذا المفْصل وبعد أن ألقيتُ نظرةً خاطفةً على المشكلة فى تلك الصور مقطعة الأوصال للربّة دورغا، أن أتحول الآن إلى تلك الدمية الحيّة الأخرى، أولمبيا، فى عمل هوفمان رجل الرمال، الذى أقام عليه فرويد مقالته عن الـ غريبٍ، وذلك لكى أشرح استراتيجية الانشطار الثقافى هذه: إنسان / لا إنسان، مجتمع / أوبمْ.

انسجاماً مع استساغتنا للمتعارضات، أشير إلى أننا نقرأ الحكاية الخرافية عن **النظير أو الصنو** قراءة غريبة وغير مألوفة، فيما بين ضروب التمييز التحليلية التى يقيمها فرويد بين الالتباس أو اللايقين الفكرى و الخصاء، بين قهر المصاعب و الكبت. فمثل هذه الشكوك تريك المقالة إلى درجة أن فرويد يلمّح تلميحاً إلى تمييزٍ تحليليٍ بين كبت حقيقى يلائم الواقع النفسى، و قهرٍ للمصاعب أشد ملاءمة لأعمال الكبت التى يمارسها اللاوعى الثقافى(٣٧)، الأمر الذى يوسّع مصطلح الكبت أبعد من معناه المشروع. واعتقادى أن السجال الثقافى الخاص بالنظير أو الصنو الغريب يبزغ عبر «الالتباس أو اللايقين الفكرى» لدى فرويد نفسه، لحظة تقديمه التجاذب النفسى.

تقف صورةِ أولمبيا بين الإنسان والأوتوماتون* ، بين آداب السلوك وإعادة الإنتاج الميكانيكية، مجسدةً ضرباً من المعضلة: دمية حيّة. والحال، أن روح النظير أو الصنو السحرية الشبحيّة تكتنف، من خِلال دورغا وأولمبيا، ومن حينٍ لآخر، كامِل أعضاء الفرقة الكولونيالية التى مررت عليها: مارلو، كورتز، عادلة، عزيز، دفْ، مين، البومة، كهوف مارابار، ديريدا، فوكو، فرويد، السيّد والعبد على السواء. فقد وقف جميع كوميديى لا معنى الثقافة هؤلاء، لِلحظة وجيزة، فى ذلك الفضاء غير المحسوم من النطق، حيث تكون سلطة الثقافة معطَّلة فى القوة الكولونيالية، وقد تلقّنوا درس الثقافة المزدوج. ذلك أنّ الدرس الغريب للنظير أو الصنو، بوصفه مشكلة التباس أو لا يقين فكرى، يكمن على وجه الدقة فى نقشه المزدوج. فسلطة الثقافة فى الـ epistémé الحديث، تقتضى المحاكاة وتعيين الهوية فى الوقت ذاته. فالثقافة هى heimlich، بتعميماتها المنضبطة، وسردياتها المحاكاتية، وزمنها الفارغ المتجانس، وتسلسلها، وتقدّمها، وأعرافها وتماسكها. لكن السلطة الثقافية هى unheimlich، ذلك أنها لكى تكون مميّزة، ودالّة، ومؤثرة وقابلة للتعيين، يجب أن تكون مترْجمة، منتشرة، متباينة، عابرة للفروع، تناصية، أممية، وعابرة للأعراق.

وفيما بين هاتين الاثنتين يلعبُ زمنُ مفارقةٍ كولونياليةٍ أو تناقضٍ كولونيالىٍ فى تلك الأقوال المتناقضة التى تصدر عن قوة الإخضاع. ذلك أنّ تكرار الشىء ذاته يمكن فى الواقع أن يمثّل انزياحه الخاص، يمكن أن يحوّل سلطة الثقافة إلى لا معناها الخاص فى لحظة نطقها على وجه التحديد. ففى المعنى التحليلى النفسى أن تحاكى يعنى أن تتشبّث بإنكار محدوديات الأنا، وأن تعيّن هويتك يعنى أن تستوعب وتتمثّل على نحوٍ صراعى. ومن بين هاتين الاثنتين، حيث لن يكون لحرفيّة القانون أن تعتبر بمثابة دالّول، أنّ نظير الثقافة أو صنوها يرجع على نحوٍ غريب، لا هذا ولا ذاك، بل الدّعىّ أو المنتحل الدجّال ؛ ليهزأ ويقلّد، ليحلّ خيوط معنى الذات السيّدة وسيادتها الاجتماعية. وفى هذه اللحظة من الالتباسِ أو اللايقين الفكرى والنفسى أنّ التمثيل لا يعود بمقدوره أن يضمن سلطة الثقافة، وأنّ الثقافة لا يعود بمقدورها أن تضمن للكاتب ذواته الإنسانية بوصفها دواليل للتأنسن. لقد تجاهل فرويد الغريب الثقافىّ لكن هوفمان كان أشدّ حذراً وحيطةً بكثير.

---

*الأوتوماتون automaton: كلمة تُقَال لمن يبدو غير قادر على الشعور بالانفعالات. كما تُقَال آلة، لها شكل بشرى خاصة، تتحرك دون أن يسيطر عليها أحد.

وإذا ما كنتُ قد بدأتُ بالهراء الكولونيالى، فإننى أريد أن أختم بكاريكاتور متروبولى، برجوازى ساخر. إليكم هذا المقطع من كتاب هوفمان **رجل الرمال**، وهو مقطع فات فرويد أن ينتبه إليه:

> غاص تاريخ الأوتوماتون عميقًا فى نفوسهم، وراح يخيّم ضَرْب من الشكّ حيال الأشكال البشرية. ولكى يتم لكثيرٍ من العشاق التحقّق من أنهم لا يبذلون المغازلة لدمية متخشبة، كانوا يفرضون على العشيقة أن تغنى وترقص قليلاً، أن تحيك أو تطرز أو تلعب مع كلبها الصغير إلخ، لكن الأهمّ من كلّ هذا أنهم كانوا يفرضون عليها أن تتكلم بين الفينة والأخرى بطريقة تظْهِر فعلاً أن كلماتها تفترض وجود حالة من التفكير والشعور .... ولقد اضطر سبالانزانى، كما قيل، إلى مغادرة المكان لينجو من تهمة أنّه فرض بالخداع والحيلة أوتوماتوناً على مجتمع بشرى (٣٨).

إننا نكاد نقف الآن وجهًا لوجه مع ورطة الثقافة المتمثّلة بنوع من الانزلاق أو الانشطار بين البراعة البشرية والفاعلية الخطابية للثقافة. فلكى يسلك المرء بحسب حقيقته عليه أن يتعلم أن يكون غير حقيقى قليلاً، على نحوٍ معاكسٍ لما يدلّل عليه التعميم الثقافى. عليه-كما يشير هوفمان- أن يغنى بقليل من النشاز، وأن يتكلم بطريقة تظْهِر أنّ الكلمات تفترض وجود حالة من الشعور، الأمر الذى يفترض أنّ هراءً معيناً لا ينى ينتاب هذه الكلمات ويتعقبها كما الشبح ويعوقها. غير أن السؤال الذى يطرح نفسه هو إلى أىّ حدّ ينبغى عليك أن تكون غير حقيقى كيما تخفق فى أن تكون إنساناً سعيداً، ولو كان ذلك كيفما اتفق؟ ذلك هو السؤال الكولونيالى، وذلك، باعتقادى، هو مكمن الحقيقة- التى تقع إلى جانب الهدف بقليل، شأنها على الدوام.

لقد برزت الحماقة المحلية أو العبط المحلى كمقولة ثقافية، شبه قانونية، بعد إقامة **المحكمة العليا** فى كالكوتا فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر مباشرةً، وكادت أن تكون النظير أو الصنو الغريب للحاجة إلى الصدقية والشهادة، النظير والصنو الغريب لإقامة **القانون** وترسيخه. فالحماقة أو العبط شكل من شهادة الزور أو الحنث باليمين الذى لا

يوجد مقابلٌ له أى شكل أوروبى من الكلمات، كما يطمئننا هولهيد فى تصديره **مدوّنة قوانين الجنتو**. غير أننا نجد– سواء أَسَرَّنا ذلك أم أَرْعَبَنَا– أنّ بنيته تكرر ذلك الانشطار فى النطق الذى حاولت وأحاول أن أصفه. فهو يقوم، كما يقول هولهيد:

> على ضروب من الأكاذيب والبهتان يتنافر واحدها مع الآخر كل التنافر ويتضارب كلّ التضارب مع رأيهم، ومعرفتهم، وعقيدتهم.... إنه أشبه بالجنون الذى رسمه سرفانتس بصورة لا تضاهى، فهو يبدى من الحساسية ما فيه الكفاية فى بعض المناسبات إلا أنه فى الوقت ذاته جامح وبرّى وغير واع لذاته(٣٩).

وعلى الرغم من التفسيرات الحقوقية والسوسيولوجية المعاصرة الوافية لشهادة الزور والحنث باليمين، إلا أن أسطورة الكذب أو الإفك والزور تواصل الظهور على صفحات القوة، وصولاً إلى تقارير **موظّفى المقاطعات** فى عشرينيات القرن العشرين. فما هى حقيقة الكذب أو الزور؟

حين يُقْسَر المسلم على التكلّم بحقيقةٍ مسيحيةٍ فإنه يُنْكِرُ منطقَ حواسه، كما ينكر الهندوسى ما يراه بأمّ عينه، وينكر البنغالى اسمه ذاته لدى حنثه بيمينه أو شهادته الزور. هذا ما قيل لنا على الأقلّ. وما يتمُّ إضفاء طابع النصّ عليه فى كلّ مرّة بوصفه حقيقة الثقافة المحلية هو جزءٍ يتمُّ اجتيافه على نحوٍ متجاذب فى أراشيف أو محفوظات المعرفة الكولونيالية. جزءٌ أشبه بـ الحماقة أو العبط غيرِ القابل للترجمة، وغير القابل للشرحِ والتفسِير، وغير القابل للمعرفة، ومع ذلك فإنه يُكَرِّر إلى ما لانهاية باسم المحلى. وما تسفِر عنه هذه الأكاذيب التى لا تنطق أبداً بالحقيقة كاملة، وما يدور من فم إلى فمٍ، ومِن كتاب إلى كتاب، هو مأسَسَةُ شكلٍ خطابى بالغ الخصوصية من البارانويا، شكل لابدَّ مِن إقراره وإجازته لحظة تمزّقه وتقطّع أوصاله. إنه شكل من البارانويا الاضطهادية يَظْهَرُ مما لدى الثقافات من حاجةٍ بنيوية إلى المحاكاة وتعيين الهوية. إنه ما يعترى نصّ الثقافة من بقاءٍ قديمٍ على قيد الحياة، أى للحاجة إلى ترجماتها وللرغبة فى هذه الترجمات، وليس أبداً لسلطة أصلها وحسب. أما استراتيجية هذا الشكل، كما وصفها كارل أبراهام، فتتمثّل باجتياف جزئى، أى بشكلٍ من

الاجتياف الذى يجرّد الموضوع من جزء من جسده بحيث تمكن مهاجمة تكامله دون إلغاء وجوده. إننا نغرس فى ذهن الطفل الذى يلتقط فراشة وينتزع ساقها أَنْ يطلقها من جديد(٤٠)، كما يقول المحلل النفسانى كارل أبراهام. فوجود المحلى العاجز هو أمر مطلوب من أجل الكذبة التالية والتى بعدها والتى بعدها، فلا بد أنكم تذكرون أَن الرعب! الرعب! التى يطلقها مارلو يجب أن تغدو كذبة مع انتقاله من قلب الظلام إلى بودوار بلجيكى. وحين يستبدل بكلمات الرعب اسم **الخطيبة**، فإننا نقرأ فى ذلك الرقّ الممسوح، الذى ليس هذا ولا ذاك، شيئاً من حقيقة كذبة الإمبراطورية، تلك الحقيقة الخرقاء، والمتجاذبة، التى لا تتنزّل فى موضع الترحيب والاحتفاء.

هوامش الفصل السابع:

١- E. M. Forster, **A Passage to India** (Harmondsworth: Penguin, 1979), P. 135.

٢- J. Lacan, **The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis** (Harmonds-worth: Penguin 1979), P.250.

٣- A. Lyall; Carlyle, Essays; R. Kipling, "The burial" , quoted in E.Stokes, **The Political Ideas of English Imperialism** (Oxford: Oxford University Press, 1960), P.28.

إننى مدين لملاحظات ستوكس الموحية المتعلقة بقيمة العيّ عن الإفصاح المنسوب إلى رسالة المشروع الكولونيالى.

٤- W. Benjamin, **Illuminations**, H.Zonh (trans.) (London: Cape, 1970), PP.98 - 101.

٥- J. Conrad, **Heart of Darkness**, R. Kimbrough (ed.) (New York: W.W Norton and Co, 1963) , P.28.

٦- J. Conrad, **Nostromo** (Harmondsworth: Penguin, 1979), P.345.

٧- Forster, **Passage to India**, P. 145.

٨- Stokes, **Political Ideas** P.2.

٩- Conrad, **Heart of Darkness**, P,186.

١٠- Forster, **Passage to India**, P.135

١١- Lacan, **The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis**, P.214.

١٢- B. Williams, **Ethics and the Limits Philosophy** (London: Fontana, 1985).

١٣- Forster, **Passage** to India, P.144.

١٤- هذا كولاج من الكلمات، والعبارات والأقوال التى قيلت فى / حول المدخل إلى كهوف مارابار. وهى تمثّل إعادةَ تجسيدٍ قصصية لتلك اللحظة الحاسمة على شكل فعلٍ من أفعال التذكّر.

١٥- J. Derrida, **Dissemination**, B. Johnson (trans.) (Chicago: Chicago University Press, 1981) , PP 212 - 213.

١٦- J. Derrida , "The violence of the letter", in his **Of Grammatology**, G.C Spivak (trans.) (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1974) , P.121.

١٧- R. Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature** (Princeton: Princeton Universi-ty Press, 1979), P. 318.

١٨- E. Gellner, **Relativism and the Social Sciences** (Cambridge: Combridge Univer-sity Press, 1985), P.90.

١٩- J. Boon, "Further operations of "culture" in anthropology: a synthesis of and for debate", **Social Science Quarterly**, vol. 52, PP. 221-52.

٢٠- M. Sahlins, **Culture and Practical Reason** (Chicago: Chicago University Press, 1976).

٢١- Rev. A. Duff, India and **India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism etc.** (Edinburgh: John Johnstone, 1839), P.211.

٢٢- Sir H. Maine , "The Effects of Observation of India on Modern European Thought" (Cambridge: The Rede Lecture, 1875).

٢٣- J. Fitzjames Stephen , "The foundations of the government of India", **Nine-teenth Century,** Vol. 14 (Octoer 1883), PP.551ff.

٢٤- J.W. Burrow, **Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory** (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), P.159.

٢٥- M. Foucault, **The Archaeology of Knowledge** (London: Tavistock, 1972), P.92.

٢٦- ibid., P.111.

٢٧- Fanon, **The Wretched of the Earth** (Harmondsworth: Penguin, 1969), P.29.

٢٨- ibid., P.41.

S. Freud, "Fetishism", in **On Sexuality** (Harmondsworth: Pelican Freud Library, -٢٩
1977, Vol.7), P. 352.

.S. Mill, "On representative government", in H.B. Acton (ed.) **Utilitarianism,** -٣٠
Liberty, Representative Government (London: J.M. Dent and Sons , 1972).

Duff, **India and India Missions**, P. 564. -٣١

ibid., P. 563. -٣٢

ibid., P. 323. -٣٣

ibid., P. 225. -٣٤

ibid. -٣٥

J. Derrida, "Des tours de Babel", **Difference in Translation**, ed. J.F.Graham -٣٦
(ed.) (Ithaca: Cornell University Press, 1985), P. 174.

S. Freud, "The "uncanny"" in **Art and Literature** (Harmondsworth: Pelican -٣٧
Freud Library, Vol. 14), PP. 335 - 76.

E. T. A. Hoffmann, The Sandman. -٣٨

N.B. Halhed (trans. and ed.), **A Code of Gentoo Laws, or Ordinations of the** -٣٩
Pundits (London, 1776), PP, li-lii.

K. Abraham, **Selected Papers on Psychoanalysis** (London: Karnac, 1988), -٤٠
P.487.

تشتيت
الزمن، والسرد، وهوامش
الأمّة الحديثة(١)

زمن الأمة

يدين عنوان هذا الفصل - «DissemiNation»* - بشيء ما لفطنة جاك ديريدا وحكمته، لكنه يدين بما يزيد عن ذلك إلى تجربتي في الهجرة. فقد عشت تلك اللحظة من تبعثر الشعب والتي تغدو- في أزمنة أخرى وأمكنة أخرى، في أمم الآخرين- زمناً للتجمّع. تجمّع المنفيين والـ émigrés واللاجئين، تجمّع على حافة ثقافات أجنبية؛ تجمّع على التخوم، تجمّع في الغيتوات أو المقاهي أو مراكز المدن، تجمّع في نصف حياة الألسنة الأجنبية ونصف نورها، أو في الطلاقة الغريبة التي تميّز لغة الآخر، تجمّع علامات الموافقة والقبول، والدرجات، والخطابات، والضوابط، تجمّع ذكريات التخلف، ذكريات عوالم أخرى تعاش تذكّراً واستعادة، تجمّع الماضي في شعيرة من شعائر النجاة والبقاء على قيد الحياة، تجمّع الحاضر. وكذلك تجمّع الشعب في الشتات: بعقد لمدّة معينة، أو كمهاجرين، أو مقيمين، تجمّع الإحصاءات الجرمية، والأداء التعليمي، والقوانين التشريعية، والمكانة التي تحظى بها الهجرة، جينالوجيا تلك

*من المعروف أن التشتيت dissemination من المصطلحات الأساسية التي يستخدمها ديريدا، فضلاً عن كونه عنواناً لأحد كتبه. وقد عبّر عن أنه طمح لأن يوظّف في هذه الكلمة الشبه القائم بين المفردتين اليونانيتين (**semen** البذار أو النطفة) و (séme علامة). والتشتيت عند ديرديدا لا يدلّ على البعثرة بمعناها السلبي البسيط، بل يدل على تشتيت مضطلع به، وعلى إنفاق أو تبذير فعّال ونثر للعلامات والنصوص كما تنتشر البذور، لا من أجل الضياع المحض، بل ليطلع منها بذار آخر على غير ما يتوقّع. أما هومي بابا، فيبرز في dissemination(كلمة) nation (الأمة) بحيث يشير المصطلح إلى تشتّت الأمة وتبعثرها بالمعنى الديريدي.

الشخصية المتوحّدة التى أسماها جون برغر بالرجل السابع. تجمّعُ الغيوم الذى ينطلق منه الشاعر الفلسطينى محمود درويش ليسأل أين تطير العصافير بعد السماء الأخيرة(٢) ؟

من خضَمّ تجمّعات الشعب المبعثر المتوحّدة هذه، من خضَمّ أساطيرها واستيهاماتها وتجاريبها، تبزغ واقعة تاريخية ذات أهمية فريدة. ولقدَ كان إريك هوبسباوم (٣)ـ وبصورة متعمّدة أكثر من أى مؤرّخ عام آخرـ هو من كتب تاريخ الأمة الغربية الحديثة من منظور هامش الأمة ومنفى المهاجرين. فظهور الطور الأخير من أطوار الأمة الحديثة، بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر، هو أيضًا واحد من أشد مراحل الهجرة الجماعية ضمن الغرب، والتوسّع الكولونيالى فى الشرق. والأمة تسدُّ الفراغ والنقص الذى يخلّفه اجتثاث الجماعات والأقرباء، وتحوّل ذلك النقص إلى لغة الاستعارة. والاستعارة، كما يشير أصلها اللغوى*، تنقل معنى البيت والانتماء، عبر الممر الأوسط، أو السهوب الأوربية الوسطى، عِبر تلك المسافات، والاختلافات الثقافية، التى تستغرق جماعة الأمة – الشعب المتخيَّلة.

ليس خطاب القومية محطّ اهتمامى الأساسى. بل هو من بعض النواحى تلك اليقينية التاريخية والطبيعية المستقرة التى يتّسم بها هذا المصطلح الذى أحاول قبالته أن أكتب عن الأمة الغربية بوصفها شكلاً غامضًا وكلى الوجود من عيْش **محليّة** الثقافة. تلك المحليّة التى **تدور حول** الزمنية أكثر مما **تتعلّق** بالتاريخية: شَكلٌ من العيش أشد تعقيداً من الجماعة، وأكثر رمزية من المجتمع، وأبعد دلالة من البلاد، وأقل وطنية من الـ **Patrie**، وأرفع بلاغة من منطق **الدولة**، وأشد أسطورية من الإيديولوجيا، وأضعف تجانسًا من الهيمنة، وأوهى تمركزاً من المواطن، وأشد جمعية من الذات، وأكثر نفسية من المدنية، وأشدِ هجنة فى الإفصاح عن ضروب الاختلاف وتعيين الهوية الثقافيين مما يمكن أن يمثّل فى أية بنية تراتبية أو ثنائية من بنى التناحر الاجتماعى.

وإذْ أطرح هذا البناء الثقافى لحالة الانتماء إلى أمة بوصفها شكلاً من الانتساب الاجتماعى والنصّى، فإننى لست أرغب فى أن أنْكر على هذه المقولات ما لها من تواريخ خاصة ومعانٍ محددة ضمن لغات سياسية مَختلفة. وما أحاول أن أصوغه فى

* تشير الاستعارة metaphor، فى أصلها اليونانى، إلى النقل من مكان إلى آخر.

هذا الفصل هو الاستراتيجيات المعقدة الخاصة بكل من التعيين الثقافى للهوية والتوجّه الخطابى والتى تعمل عملها باسم «الشعب» أو «الأمة» وتجعلهما بمثابة الذاتين المحايثتين لسلسلةٍ من السرديات الاجتماعية والأدبية. أما إلحاحى على البعد الزمنى فى نقش هذين الكيانين السياسيين - اللذين هما أيضًا مصدران رمزيان وعاطفيان قويان من مصادر الهوية الثقافية - فيفيد فى زحزحة التاريخانية التى فرضت سطوتها على النقاشات حول الأمة بوصفها قوة ثقافية. فما تقترحه التاريخانية من تكافؤ خطّى بين الحدث والفكرة، عادةً ما يدلُّ على شعبٍ من الشعوب، أو أمة من الأمم، أو ثقافة قومية من الثقافات بوصفها مقولة سوسيولوجية تجريبية أو كيانًا ثقافيًا كليًا. بيد أن القوة السردية والنفسانية التى تسلّطها حالة الانتماء إلى أمة على الإنتاج الثقافى والإسقاط السياسى هى نتيجة لتجاذب الأمة بوصفها استراتيجية سردية. فهى تُنْتِج- بوصفها جهازًا من أجهزة القوة الرمزية- نوعًا من الانزلاق المتواصل للمقولات، مثل الجنس، أو الانتماء الطبقى، أو البارانويا الإقليمية، أو الاختلاف الثقافى، فى فعْل كتابةَ الأمة. وما يتبدّى فى هذا الانزياح، والتكرار للمصطلحات هو الأمة بوصفها المقياس لحدّية الحداثة الثقافية.

يتطلّع إداورد سعيد إلى مثل هذا التأويل العلمانى فى مفهومه عن الدنيويّة حيث الخصوصية المحسوسة فضلاً عن العرضية التاريخية ... توجد على **المستوى ذاته من الخصوصية الظاهرة** شأن الموضوع النصّى ذاته (التشديد لى) (٤). ويثير فريدريك جيسمون شيئًا من هذا القبيل فى فكرته عن الوعى المرتبط بالوضع أو الأليغورة* القومية، حيث لا يمكن لحكاية القصة الفردية والتجربة الفردية إلا أن تشتمل فى جوهرها على كامل حكاية الجماعة والتى هى حكاية مضنية (٥). أما جوليا كريستيفا فتتحدث-بكثير من التسرّع ربما- عن لذّة المنفى ؛ كيف يمكن للمرء أن يتفادى الغرق فى مستنقع الفهم الشائع، إن لم يكن بأن يغدو غريبًا عن بلاده، ولغته، وجنسه،

* **الأليغورة**، أو الأمثولة الرمزية أو المجازية allegory: مصطلح يونانى الأصل، allégoria، يعنى التكلّم على نحوٍ آخر. وكقاعدة عامة، فإن الأليغورة هى قصة شعرية أو نثرية لها معنى مزدوج: معنى أولى سطحى، ومعنى ثانوى أو تحت السطح. ولذا فهى قصة تمكن قراءتها، ويمكن فهمها وتأويلها على مستويين وربما أكثر.

وهويته(٦) ـ دون أن تدرك كم تُلْقي الأمة بكامل ظلّها على حالة المنفى، الأمر الذي يفسّر جزئياً تماهياتها المتقلّبة اللاحقة مع صور الأمم **الأخرى**: «الصين»، «أميركا». إنّ عنوان الأمة أو حقّها الرسمي هو استعارتها: Amor Patria، **أرض الآباء، الأرض العنيدة، اللغة الأم، ما تيغارى، ميدلمارش، أطفال منتصف الليل، مائة عام من العزلة، الحرب والسلام، آى بروميسى سبوزى، كانثابورا، موبى ديك، الجبل السحرى، الأشياء تتداعى.**

ولابد من وجود قبيلة من مؤولي هذه الاستعارات ـ مترجمي انتشار النصوص والخطابات عبر الثقافات ـ ممن يستطيعون أن يؤدّوا ما يصفه سعيد بفعل التأويل العلماني.

> أن نحسب حساب هذا الفضاء العلماني، الأفقي لمشهد الأمة الحديثة المكتظّ ... يعني أنه ما من تفسير واحد، يُرْجِع المرء مباشرةً إلى أصلٍ واحدٍ يمكن أن يكون كافياً. وكما أنه لا وجود لأجوبة متوارثة بسيطة، فإنه لا وجود لتشكيلات أو سيرورات اجتماعية منفصلة وبسيطة (٧).

فإذا ما كنا منتبهين ـ في نظريتنا المترحّلة ـ لـ **استعارية** شعوب الجماعات المتخيّلة ـ سواء كانت مهاجرة أو متروبولية ـ فإنّ علينا عندئذٍ أن نجد أن فضاء الأمة ـ الشعب ليس البتّة بالفضاء الأفقي البسيط. وأنّ الحركة الاستعارية لهذه الشعوب تقتضي ضرْباً من الازدواجية في الكتابة، تقتضي زمنية تمثيلٍ تتحرك بين التشكيلات الثقافية والسيرورات الاجتماعية بلا منطق سببي مركزي. وأنّ مثل هذه الحركات الثقافية تبدّد الزمن المتجانس، البصريّ للمجتمع الأفقي. وأنّ لغة التأويل العلمانية تحتاج لأن تمضي أبعد من التحديقة النقدية الأفقية إذا ما كان لنا أن نعطي الطاقة غير المتسلسلة للذاكرة والذاتية التاريخيتين المعيشيتين سلطتها السردية الملائمة. نحتاج زمن كتابةٍ آخر يكون قادراً على نقش تداخلات الزمان والمكان المتجاذبة والمتقاطعة التي تشكّل التجربة الإشكالية الحديثة للأمة الغربية.

كيف للمرء أن يكتب حداثة الأمة بوصفها الحدث اليومي وقدوم ما يميّز عهداً بحاله؟ إنّ لغة الانتماء القومي تأتي مشحونةً بضروب الدفاع عن الأسلاف ذات المغزى الأخلاقي، الأمر الذي حدا ببندكت أندرسون إلى التساؤل: لماذا تحتفي الأمم

بشيبها، لا بشبابها[٨]. كما أن ادّعاء الأمة الحداثة ـ بوصفها شكلاً مستقلاً أو سيّداً من العقلانية السياسيةـ يغدو موضع تساؤل شديد إذا ما تبنّينا المنظور ما بعد الكولونيالى، مع بارتا تشاترجى:

> القومية ... تسعى لأن تمثّل ذاتها فى صورة **التنوير** وتخفق فى ذلك. لأنّ **التنوير** ذاته ـ كيما يؤكّد سيادته بوصفه مثلاً كونياً أعلى ـ يحتاج إلى آخره، فإذا ما كان له أن يحقق ذاته أيما تحقيق فى العالم الواقعى على أنه كونى حقّاً، فإنه يدمّر ذاته فى حقيقة الأمر[٩].

إن مثل هذا التجاذب الإيديولوجى ليدعم بالفعل ذلك الرأى القائم على التناقض والمفارقة الذى عبّر عنه غيلنر حيث يرى أن الضرورة التاريخية لفكرة الأمة هى فى صراعٍ مع الدواليل والرموز العارضة والاعتباطية التى تدلّ على الحياة الوجدانية والعاطفية للثقافة القومية. فقد تشكّل الأمة مثالاً للتماسك الاجتماعى الحديث إلا أن:

> القومية ليست ما تبدو عليه، **والأهم من أى شىء آخر أنها ليست ما تبدو عليه لذاتها** .... المِزَق والرِّقَع الثقافية التى تستخدمها القومية غالباً ما تكون اختلاقات تاريخية اعتباطية. وكل مزقة قديمة تفيد مثل غيرها. غير أن ذلك لا يعنى بأى حال من الأحوال أن مبدأ القومية ... هو ذاته عارض وقائم على المصادفة[١٠] (التشديد لى).

والحال، أن الحدود الإشكالية للحداثة، تكون مُجَسَّدَةً فى زمنيات الأمة ـ الفضاء المتجاذبة هذه. وتكون لغة الثقافة والجماعة جاهزة فى شقوق الحاضر لتغدو الأشكال البلاغية لماضٍ قومى. أما المؤرّخون المتحجرون فى تمسّكهم بحدث الأمّة وأصولها، والمنظّرون السياسيون المهووسون بما للأمة من كلّيات حديثة ـ مثل التجانس، والتعليم، والغُفْلِيّة التى تمثّل السمات الأساسية[١١] ـ فلا يطرحون أبداً ذلك السؤال الجوهرى المتعلق بتمثيل الأمة بوصفها سيرورة زمنية.

والحال، أن أسئلة الأمة بوصفها سرداً لم تُطْرَح إلا فى زمن حداثة الأمة المتفارِق، بوصفها معرفةً واقعةً بين العقلانية السياسية ومأزقها أو طريقها المسدود، بين مزق ورِقَع التدليل الثقافى ويقينيات البيداغوجيا القومية. فكيف لنا أن نحبك سرد الأُمة الذى ينبغى أن يتوسّط بين غائية التقدم وما تنقلب إليه من خطابِ اللاعقلانية الخالد؟ كيف لنا أن نفهم تجانس الحداثة ـ الشعب ـ ذلك الذى إذا ما دُفِع بعيداً يمكن أن يتّخذ صورة شيء شبيه بكتلة الجماهير الاستبدادية أو الكليانية القديمة؟ ففى وسط التقدم والحداثة، تكشف لغة التجاذب عن سياسة بلا ديمومة، كما كتب ألتوسر مرّةً على نحوٍ مثير: فضاء بلا أمكنة، زمن بلا ديمومة (١٢). وكتابة قصة الأمة تحتاج منا أن نفصح عن التجاذب القديم الذى يفْعِمُ **زمن** الحداثة. ولعلنا نبدأ بمساءلة تلك الاستعارة القديمة الخاصة بالتماسك الاجتماعى الحديث ـ **الكثرة بوصفها واحداً** ـ والتى تتقاسمها النظريات العضوية القائلة بكلّية الثقافة والجماعة، والمنظّرون الذى يتناولون الجنس، أو الطبقة، أو العرق على أنها كلّيات اجتماعية تعبّر عن تجارب جمعيّة موّحدة.

من الكثرة واحد: لم يجد هذا القول المؤسّس لمجتمع الأمة الحديثة السياسى ـ أى لتعبيرها المكانى عن شعب موحّد ـ فى أى مكان **صورةً** لذاته آسرةً كما وجد فى تلك اللغات النقدية الأدبية المتعددة التى تسعى لأن تصوّر القوة العظيمة التى تتّسم بها فكرة الأمة فى تكشّفات حياتها اليومية، فى التفاصيل الموحية التى تظهر كاستعارات تشير إلى الحياة القومية. وأُذكّر هنا بتوصيف باختين الرائع لـ **رؤية الظهور** القومية فى عمل غوته **رحلة إيطالية**، الذى يمثّل انتصار العنصر **الواقعى** على العنصر **الرومانسى**. فسرد غوته الواقعى ينتج زمناً قومياً – تاريخياً يلقِى الضوء على يومٍ إيطالى بكلّ ما للكلمة من معنى وبتفاصيل زمنه المارق: تُقْرَعُ الأجراس، تتلى الصلوات، تدخل الخادمة الغرفة حاملةً مصباحاً وتقول: Felicissima notte ...! **إذا ما فرض عليهم المرء إيقاعاً أو توقيتاً ألمانياً، فسوف تأخذهم الحيرة والارتباك**(١٣). وعند باختين، أن غوته يرى فى الدقّات المجهرية البسيطة، وربما العشوائية، التى تسير عليها الحياة اليومية فى إيطاليا ما يكشف التاريخ العميق لمحليتها (Lokalität)، ما يخلق مكاناً للزمن التاريخى، أَنْسَنَةً مبدعة لهذه المحلية، التى تحوّل جزءاً من الفضاء الأرضى الدنيوى إلى مكان لحياة الشعب التاريخية(١٤).

تلحُّ استعارة المنظر الخارجي المتكررة– بوصفها المنظر الداخلى للهوية القومية– على خاصيّة الضوء، على مسألة الوضوح الاجتماعى، على قدرة العين على إضفاء الصفة الطبيعية على بلاغة الانتماء القومى وأشكاله التعبيرية الجمعية. بيد أن هنالك دائمًا ذلك الحضور المريك والمحيِّر لزمنيةٍ أخرى تزرع الاضطراب فى عصريّة أو راهنيّة الحاضر القومى، كما رأينا فى الخطابات القومية التى بدأت بها. وعلى الرغم من إلحاح باختين على الرؤية الواقعية فى ظهور الأمة وتجلّيها فى عمل غوته، إلا أنه يعترف بأن أصل **الحضور** البصرى للأمة هو مفعول من مفاعيل صراع سردى. فالتصوران **الواقعي والرومانسي** للزمن يتواجدان منذ البداية فى عمل غوته، كما يقول باختين، غير أنّ التغلّب على ما هو شبحى (Gespenstermässiges) وما هو مخيف (Unerfreuliches)، وما لا يقبل التعليل (Unzuberechnendes) وقهر كل ذلك وتذليله يتمُّ على نحوٍ متواصل من خلال سيرورةٍ بنائيةٍ من إضفاء الطابع البصرى على الزمن: ضرورة الماضى وضرورة مكانه فى خطٍّ من التطور المتواصل... نظراً لأن جانب الماضى يكون مرتبطاً فى النهاية بالمستقبل الضرورى(١٥) . هكذا يغدو الزمن القومى عيانيًا وواضحًا فى نمط التوقيت أو التقسيم الزمنى لما هو محلى، وخاص، وحيّ، من البِداية إلى النهاية. أما البنية السردية لهذا التغلّب التاريخى على «الشبحى» أو النظير فترى فى تكثيف وتركيز التزامن السردى بوصفه موقعاً فى الفضاء واضحاً وحيًا: للقبض على الجريان المراوغ للزمن التاريخى المحض وتثبيته من خلال تأملٍ لا يتوسّطه أى شىء آخر(١٦) . ولكن أىّ نوعٍ من الحاضر هو هذا إذا ما كان سيرورةً متواصلةً من التغلب على زمن التكرار الشبحى وتذليله وقهره؟ أيمكن لهذا الفضاء- الزمان القومى أن يكون مثبّتاً وواضحاً على نحوٍ مباشر كما يزعم باختين؟

إننا إذ نسمع فى كلمة التغلب أو القهر التى يستخدمها باختين صدى استخدام آخر لهذه الكلمة من قبل فرويد فى مقالته عن الـ غريب نبدأ بالإحساس بزمن السرد القومى المعقَّد. ففرويد يقرن **التغلّب** بضروب الكبت التى تعتور اللاوعى الثقافى، يقرنه بحالةٍ ملتبسةٍ وحدّيةٍ من القناعة الثقافية حين يبزغ القديم وسط هوامش الحداثة كنتيجة لتجاذب نفسى أو التباس فكرى ما. أما النظير فهو الهيئة التى غالباً ما تقترن مع هذه السيرورة الغريبة من ازدواج الذات، وانقسامها، وتفاعلها (١٧). ومثل هذا الزمن المزدوج لا يمكن أن يُمثَّل بمثل هذه البساطة على أنه واضحٌ أو مَرِنٌ من خلال

تأمل لا يتوسّطه أى شيء آخر، كما لا يمكن أن نقبل محاولة باختين المتكررة قراءة الفضاء القومي على أنه لا يتحقق إلا في **امتلاء الزمن**. ومثل هذا الفهم لزمن التمثيل القومي الذي هو زمن مزدوج ومنشطر كما أطرح، يقودنا إلى مساءلة النظرة المتجانسة والأفقية المقترنة بالجماعة المتخيَّلة التي تؤلّف الأمة، وبذا نُقاد لأن نتساءل ما إذا كان **ظهور** المنظور القومي - سواء كان من طبيعة نخبوية أو تابعة - ضمن ثقافة تتسم بالتنازع الاجتماعي، يمكن أن يفْصِح بأى حال من الأحوال عن سلطته التمثيلية في ذلك الضرب من امتلاء الزمن السردي والتزامن البصري للدالول كما يقترح باختين.

ثمّة تناولان لظهور السرديات القومية يبدو أنهما يدعمان ما اقترحته. ويمثّل هذان التناولان رؤيتين للعالم متقابلتين تمامًا هما رؤية السيّد ورؤية العبد اللتان تفسّران بينهما، الديالكتيك التاريخي والفلسفي الرئيسي للأزمنة الحديثة. وأنا أفكر هنا بتحليل جون بارل [١٨] المدهش للمنزلة البلاغية والمنظورية التي يحتلها الجنتلمان الإنجليزي ضمن التنوّع الاجتماعي في رواية القرن الثامن عشر، وبقراءة هوستون بيكر المبتكَرة لـ الأنماط **القومية** الجديدة في سبر **الزنجي**، وتأويله، والكلام عليه لدى **نهضة هارلم**[١٩].

يوضح جون بارل في مقالته الختامية كيف أنه من غير الممكن تمثيل الحاجة إلى رؤيا كلية وتمثيلية للمجتمع إلا في خطاب يكون متثبتًا بصورة هوسية على حدود المجتمع، وعلى هوامش النصّ وغير متيقنٍ من هذه الحدود وهذه الهوامش في **الوقت ذاته**. وعلى سبيل المثال، فإن اللغة المشتركة المحوَّلة إلى نوعٍ من الأقنوم والتي كانت لغة الجنتلمان سواء كان الـ Obsever أم الـ Spectator أم الـ Rambler، هي لغة مشتركة بين الجميع بفضل واقعة أنها لا تجسّد خصوصيات أحد[٢٠] - معرَّفة في المقام الأول من خلال سيرورة من النفي، للمناطقية، والمهنة، والمقدرة - بحيث تغدو هذه الرؤية المتمركزة على الجنتلمان بمثابة شرط لإمكانية فارغة، إمكانية يتمّ تخيّلها على أنها قادرة على الإحاطة بكلّ شيء، لكنها لا تقدّم أى دليل على أنها قد أحاطت بأى شيء[٢١].

ونجد اهتمامًا مختلفًا بمسألة الحدّية في توصيف بيكر لـ المارونيج* الراديكالي الذي أسّس لظهور ثقافة تعبيرية أفرو أميركية في طورها القومي الصريح. وإحساس

بيكر بأن المشروع الخطابى لـ **نهضة هارلم** هو مشروع حداثى لا يقوم على فهم أدبى حصرى لهذا المصطلح بقدر ما يقوم على شروط النطق المتوترة التى صاغت **نهضة هارلم** من ضمنها ممارستها الثقافية. فالبنية الانتهاكية والاختراقية التى تميز النصّ القومى الأسود، والتى تزدهر على الاستراتيجيات البلاغية للهجنة، والتشوّه، والتقنّع، والانحراف، هى بنية تطورت عبر تشابهٍ واسعٍ مع حرب العصابات التى غدت طريقة حياة بالنسبة لجماعات المارون من العبيد الآبقين واللاجئين الذى عاشوا على نحوٍ محفوف بالمخاطر، وعلى نحوٍ عاصٍ ومتمرد على حدود أو هوامش كلّ وعد، أو ربح، أو نمط إنتاج أميركى(٢٢) ومن هذا الموقع الحدّى، الأقلوى حيث لعلاقات الخطاب طبيعة الحرب، كما يمكن لفوكو أن يقول، فإنّ قوة الشعب فى أمة أفروأميركية تبرز من خلال استعارة واسعة للمارونيج. ذلك أن من الممكن قراءة كلمة المحاربين على أنها كلمة الكتّاب أو حتى «الدواليل».

> يفيد أولئك المحاربون ذوو القدرة الرفيعة على التكيّف والحركة أقصى الفائدة من البيئات المحلية، فيضربون ويهربون بسرعة البرق، ويستغلّون الأدغال أشدّ الاستغلال كيما يوقعوا الأعداء بين نيرانهم، ولا يقاتلون إلا فى المكان والزمان الذى يحددونه، ويعتمدون على شبكة موثوقة من الاستخبارات بين غير الآبقين (سواء من العبيد أو من المستوطنين البيض) وغالبًا ما يتواصلون عن طريق الأبواق(٢٣).

يبيّن كلٌّ من الجنتلمان والعبد- بوسائل ثقافية مختلفة ومن أجل غايات تاريخية مختلفة أشد الاختلاف- أنّ قوى السلطة الاجتماعية وقوى الهدم أو التبعية يمكن أن تظهر فى استراتيجياتٍ للتدليل منزاحةٍ، بل ومنزوعة المركز. الأمر الذى لا يحول بين هذه المواقع وبين أنْ تكون فعّالة بالمعنى السياسى، على الرغم من إشارته إلى أنّ مواقع السلطة يمكن أن تكون هى ذاتها جزءاً من سيرورةٍ من التعيين المتجاذب للهوية. والحقّ أنّ ممارسة القوة يمكن أن تكون فى آن معاً فعالة سياسيًا ومؤثرة نفسياً لأن الحدّية الخطابية التى يُدلّل من خلالها عليها يمكن أن توفّر مدى أوسع للمناورة والتفاوض الاستراتيجيين.

والحال، أن من الممكن أن نرى-بالقراءة بين حدود الفضاء ـ الأمة هذه كيف يظهر مفهوم الشعب ضمن سلسلة من الخطابات بوصفه حركة سردية مزدوجة. ذلك أن الشعب ليس مجرد حوادث تاريخية، أو أجزاء من هيئة سياسية وطنية. فهو أيضاً استراتيجية بلاغية معقدة من استراتيجيات الإحالة والمرجعية الاجتماعية: فزعم الشعب أنه تمثيليّ يثير أزمةً في سيرورة التدليل وفي التوجّه الخطابي. ونكون عندها إزاء منطقة مفاهيمية متنازعة حيث ينبغي التفكير بشعب الأمة في زمنٍ مزدوج، فالشعب هو الموضوع التاريخي لضربٍ من البيداغوجيا القومية، معطياً للخطاب سلطةً قائمةً على أصلٍ تاريخي متعيّن مسبقًا في الماضي، والشعب أيضًا هو ذاتُ سيرورةٍ من التدليل ينبغي أن تمحو أيّ حضورٍ قَبْليّ أو أصلي للشعب ـ الأمة كيما تبرز مبادئ الشعب المهولة الحيّة بوصفها راهنةً ومعاصرة: بوصفها دالول **الحاضر** الذي يتمّ من خلاله استعادة الحياة القومية وتكرارها كسيرورة من إعادة الإنتاج.

ينبغي، إذن تحويل مزق الحياة اليومية ورقعها وأسمالها مرّة بعد مرّة إلى دواليل ثقافة قومية متماسكة، وذلك في الوقت الذي يستجوب فيه فعل الأداء السردي دائرةً متنامية من الذوات القومية. ففي إنتاج الأمة بوصفها سرداً ثمة انشطار بين الزمنية التواصلية التراكمية لما هو بيداغوجي، والاستراتيجية التكرارية الإعادية لما هو أدائي. والحال، أنه عبر سيرورة الانشطار هذه يغدو التجاذب المفاهيمي الذي يسم المجتمع الحديث موضع **كتابة الأمة**.

فضاء الشعب

ما أشرتُ إليه في التوجّه السردي للأمة من توترٍ بين البيداغوجي والأدائي، يجعل من الإحالة إلى شعب ما ـ بصرف النظر عن الموقع السياسي أو الثقافي الذي تنطلق من هذه الإحالة ـ مشكّلةً معرفية تنتاب التشكيلة الرمزية للسلطة الاجتماعية الحديثة. فالشعب ليس أول السرد القومي ولا آخره، إنه يمثّل الحدّ القاطع بين قوى الاجتماعي التي تضفي الطابع الكلي، بوصف هذا الاجتماعي جماعة متجانسة قائمة على الإجماع، وبين القوى التي تدلّ على التوجّه الخصوصي نحو مصالح وهويات متنازعة وغير متكافئة قائمة ضمن السكان. فمنظومة الفضاء - الأمة الدالة، والمتجاذبة - تسهم في التكوين العام للأيديولوجيا في المجتمعات الحديثة التي وصفها كلود ليفور. وعند ليفور أيضًا، نجد أن أحجية اللغة التي هي داخلية وخارجية معًا بالنسبة للذات المتكلّمة، هي التي توفّر وجه القياس الأنسب لتخيّل بنية التجاذب التي

تشكّل السلطة الاجتماعية الحديثة. وسوف أورد لليفور مقطعاً طويلاً بعض الشيء، لأن قدرته الكبيرة على تمثيل **حركة** القوة السياسية **أبعد** من القسمة الثنائية بين عماء **الإيديولوجيات** أو تبصّر **الفكرة**، تبلغ به إلي ذلك الموضع الحدّى من مواضع المجتمع الحديث والذى حاولت أن أستمدَّ منه سرد الأمة وشعبها.

> فى الأيديولوجيا يكون تمثيل القاعدة منفصمًا عن اشتغالها الفاعل.... بذا تكون القاعدة مستخلَصةً من تجربة اللغة، فهى محددةٌ بدقّة، وواضحة تمامًا ويزْعم أنها تتحكم بشروط إمكانية هذه التجربة.... أحجية اللغة أى كونها داخلية وخارجية معاً بالنسبة للذات المتكلّمة، وأنَّ هنالك تمفصلاً للذات مع الآخرين يسم ظهور الذات دون أن تتحكّم به هذه الأخيرة - أحجيةَ اللغة هذه يتمُّ إخفاؤها من خلال تمثيل مكانٍ خارج اللغة أمكن للُغة أن تتولّد منه.... إننا نواجه غموض التمثيل ما إنْ توضع القاعدة ويتمُّ التعبير عنها؛ ذلك أن مجرد ظهورها يقوّض القوة التى تدّعى هذه القاعدة إدخالها حيّز الممارسة والتطبيق. فهذه القوة المفرطة يجب - في الواقع - أن تكون باديةً للعيان، ويجب فى الوقت ذاته ألاّ تدين بأى شيء للحركة التى تجعلها تظهر.... لكى تكون القاعدة صادقةً مع صورتها، يجب أن تكون فى منأى عن أى سؤال يتعلق بأصلها، وبذا فهى تمضى أبعد من الاشتغالات التى تتحكّم بها.... وحدها سلطة السيد تتيح للتناقض أن يكون خفيًا، غير أن السيّد نفسه موضوع من موضوعات التمثيل، وإذ يمثّل بوصفه مالكاً للمعرفة بالقاعدة، فإنه يتيح للتناقض أن يظهر من خلاله.
>
> ليس للخطاب الإيديولوجي الذى نتفحصه أية ماسكة من ماسكات الأمان؛ فلقد جعلته هشاً محاولته إظهارَ المكان الذى يمكن منه تصوّر العلاقة الاجتماعية (بمعنى التفكير فيها وخلقها) وذلك بسبب عجزه عن تحديد هذا المكان دون أن يظهِر أنّه عرضىّ وطارئ، ودون أن

> يحكم على ذاته بأن ينزلق من موقع إلى آخر، ودون أن يظهر بكل ذلك تقلقل نظام أريد له أن يرتفع إلى مرتبة الجوهر.... يمكن للمهمة [الإيديولوجية] المتمثلة في التعميم الضمني للمعرفة والمجانسة الضمنية للتجربة أن تتداعى أمام المحنة التي لا سبيل إلى احتمالها والمتمثلة بانهيار اليقين، وتذبذب تمثيلات الخطاب ونتيجةً لانشطار الذات[٢٤].

كيف لنا أن نتصور انشطار الذات القومية؟ كيف لنا أن نُفْصح عن الاختلافات الثقافية ضمن هذا التذبذب والنوسان الذي يعتري الإيديولوجيا ويسهم فيه الخطاب القومي أيضاً، منزلقاً على نحو متجاذب من موقع من مواقع النطق إلى موقع آخر؟ ما هي أشكال الحياة التي تكافح لكي تمثّل في زمن الثقافة القومية العنيد، الذي يتغلب عليه باختين ويذلّله في قراءته غوته، والذي يقرنه غيلنر بمزق الحياة اليومية ورقعها، ويصفه سعيد بأنه الطاقة غير المتسلسلة للذاكرة والذاتية التاريخيتين المعيشيتين، ويعيد ليفور تقديمه على أنه **حركة التدليل** التي لا تلين والتي تشكّل صورة القوة المفرطة وتعمل في الوقت ذاته على تجريدها من اليقين والاستقرار اللذين ينعم بهما مركز أو منغلق؟ ما الذي يمكن أن تكون عليه المفاعيل الثقافية والسياسة المترتبة على حدّية الأمة، وهوامش الحداثة، مما يدلّ عليه في زمنيات الانشطار، والتجاذب، والتذبذب السردية؟

إذْ تُجَرَّد الأمة من وضوح التاريخانية الذي لا يتوسّطه أي شيء آخر - التاريخانية التي تتطلع إلى شرعية الأجيال السابقة على أنها مصدر للاستقلال الذاتي الثقافي[٢٥]- فإنها تتحول من كونها رمز الحداثة لتصير عرضًا من أعراض إثنوغرافيا ما هو معاصر في الثقافة الحديثة. ومثل هذا التحول في المنظور يبزغ من اعتراف بتوجّه الأمة المقاطع والمعوّق الذي يفصح عنه التوتر بين التدليل على الشعب بوصفه حضوراً تاريخياً قبْليّاً، وموضوعاً بيداغوجياً، وبين الشعب بوصفه بناءً يبنيه أداء السرد، حيث يلْحظ حاضر نطقه في تكرار الدالول القومي وخفقانه. ففي حين يجد البيداغوجي سلطته السردية في تراث الشعب الذي يصفه بولانتزاس[٢٦] بأنه لحظة صيرورة تحدّد **ذاتها**، فتكون مختزلة ومضغوطة في تعاقب لحظات تاريخية يمثّل أبديةً تتوالد ذاتياً، فإنّ الأدائي يتدخّل في السيادة التي يتمتع بها **التولّد الذاتي** للأمة عن طريق إلقائه شيئًا من الظلّ **بين** الشعب بوصفه صورة وتدليل هذه الصورة بوصفها دالولاً على الذات محدِثاً للتباين والاختلاف، مميزاً من **آخر الخارج**.

وبدلاً من الاستقطاب بين أمة بِذاتها موجودة بالتولّد الذاتى ومسبقة التصور وبين أمم أخرى خارجية، فإن الأدائى يدْخِل زمنية الـ ما بين. فالحدود التى تحدّد ذاتية الأمة تقطع زمن التولّد الذاتى فى إنتاَج الأمة وتخرّب التدليل على الشعب بوصفه متجانسًا. ذلك أن المشكلة لاتقتصر على ذاتية الأمة مقابل آخرية الأمم الأخرى. فنحن إزاء الأمة المنشطرة داخل ذاتها، والتى تفْصِح عن تغاير سكانها. وإذْ تغترب الأمة المغلقة هى/ ذاتها عن تولّدها الذاتى الأبدى، فإنها تغدو فضاءً حدياً دالاً موسومًا أبداً بخطابات الأقليات، والتواريخ المتغايرة للبشر المتنازعين، والسلطات المتناحرة ومواقع الاختلاف الثقافى المتوترة.

ليست هذه الكتابة المزدوجة أو هذا الـ dissemi - nation مجرد تمرين نظرى فى التناقضات الداخلية التى تنطوى عليها الأمة الليبرالية الحديثة. فبنية الحدّية الثقافية **داخل الأمة** شرط مسبق أساسى لتجنيد مفهوم مثل ذلك التمييز الحاسم الذى يقيمه ريموند وليامز بين ممارسات متبقية وأخرى بازغة فى الثقافات المعارضة، مما يقتضى ـ كما يلحّ وليامز ـ نمطاً من التفسير بعيداً عن الميتافيزيقيا، وبعيداً عن الذاتية. والحال، أنّ فضاء التدليل الثقافى الذى حاولت أن أكشف عنه من خلال تدخّل الأدائى، هو فضاء يلبى ذلك الشرط المسبق الأساسى. فحدّية الفضاء ـ الأمة تضمن ألا تستطيع أية إيديولوجيات سياسية أن تدّعى لنفسها سلطةً متعالية أو ميتافيزيقة. ذلك أنّ ذات الخطاب الثقافى ـ فاعلية الشعب ـ منشطرة فى التجاذب الخطابى الذى يبزغ فى تنازع السلطة السردية بين البيداغوجى والأدائى حيث توفّر زمنية الأمة المتفارقة هذه الإطار الزمنى المناسب لتمثيل تلك المعانى والممارسات المتبقية والبازغة التى يموقعها وليامز فى هوامش تجربة المجتمع المعاصرة. فبزوغ تلك المعانى والممارسات يتوقّف على نوعٍ من الحذف الاجتماعى، وتتوقف قوتها التغييرية على كونها منزاحة تاريخياً:

> غير أنه فى مناطق معينه، ومراحل معينة، سيكون ثمة ممارسات ومعانٍ لا تطال، سيكون ثمة مناطق من الممارسة والمعنى لا تتمكّن الثقافة المسيطرة من أن تدركها بأىّ حال من الأحوال، وذلك نظراً لما تتميّز به تلك المناطق من طابع محدود بالتعريف، أو بسبب تشوّهها العميق(٢٧).

وحين يشير إدوارد سعيد إلى أن مسألة الأمة ينبغى أن توضع على جدول الأعمال النقدى المعاصر بوصفها نوعًا من التأويل الدنيوى، فإنه يدرك تمامًا أن مثل هذا المطلب لم يكن من الممكن طرحه إلا الآن انطلاقًا من الحدود المتجاذبة التى تفصح عن دواليل الثقافة القومية، بوصفها مناطق سيطرة أو تخلٍّ، أو مناطق تذكّر ونسيان، قوة أو تبعية، إقصاء أو تشاركاً(٢٨).

إن ما فى الأمة من سرديات مضادة لا تفتأ توقظ حدودها المُضْفِيَة للطابع الكلى وتمحوها - فعلياً ومفهومياً على السواء - لهى سرديات تزرع الاضطراب فى تلك المناورات الإيديولوجية التى تعطى الجماعات المتخيلة من خلالها هويات جوهرانية. ذلك أن وحدة الأمة السياسية تقوم على إزاحة متواصلة لقلق فضائها الحديث التعددى على نحو لابراء منه، وبذا يتحول تمثيل الإقليمية الحديثة التى تميّز الأمة إلى الزمنية السلفية القديمة التى تميّز **التقليدية**. وبذا يعود اختلاف الفضاء على أنه **تماثل** الزمن، محولاً **الإقليم** إلى **تقليد** أو تراث. أما الهدف الحدّى لهذه الإزاحة الإيديولوجية فهو تحويل الحدود المكانية المتباينة، تحويل الخارج، إلى زمن داخلى مؤصّل هو زمن التقليد أو التراث. والحال، أن مفهوم فرويد عن نرجسية الفروق الصغرى(٢٩) - إذا ما أعيد تأويله فى خدمة مقاصدنا - يوفّر سبيلاً لفهم مدى السهولة التى يمكن أن تتحول بها الحدود المتلاحمة والمتينة التى تضمن وتؤمن المنطقة المحددة للأمة الغربية تحوّلاً مفاجئاً إلى حدّية داخلية مشاكسة توفّر مكاناً للتعبير عمّا هو أقلوى، ومنفيّ، وهامشى، وطارئ، وكذلك لتعبير كلّ هؤلاء عن أنفسهم.

يستخدم فرويد مثال الحزازات التى تسود بين الجماعات التى تقطن أقاليم متصلة - كالإسبان والبرتغاليين مثلاً - وذلك لكى يلقى الضوء على ما يربط جماعة من الجماعات بعضها ببعض من تعيين متجاذب للحبّ والكراهية: يمكن على الدوام أن نربط معاً عدداً كبيراً من [illegible] برابطة من الحبّ، ما دام ثمّة بشر آخرون يتلقّون تجليات عدوانيتهم [illegible] بالطبع، أن التعيّنات المتجاذبة للحب والكراهية تشغل الفضاء النفسى ذاته، وإن الإسقاطات البارانوية إلى الخارج تعود لتنتاب، وتشطر، المكان الذى نشأت منه أو ولدتْ فيه. فما دامت الحدود الصارمة محفوظةً بين الأقاليم، وما دام الجرح النرجسى محتوًى ومستوعباً، فإن العدوانية تسْقُط على **الآخر** أو **الخارج**. ولكن ماذا لوكان الشعب ـ كما ساجلت ـ عبارة عن إفصاح عن ازدواج التوجّه القومى ـ حركةً متجاذبة بين خطابات البيداغوجيا والأدائى؟ ماذا لو كانت ذات الإيديولوجيا الحديثة منشطرة، كما يساجل ليفور، بين الصورة الأيقونية

للسلطة وحركة الدال التى تنتج الصورة، بحيث يكون محكومًا على دالول الاجتماعى بأن ينزلق إلى ما لانهاية من موقع إلى آخر؟ والحال، أن هذا الفضاء من الحدّية، هذه المحنة التى لا سبيل إلى احتمالها والمتمثلة بانهيار اليقين، هو المكان الذى نواجه فيه مرة أخرى حالات العِصاب النرجسية التى تعترى الخطاب القومى والتى كنت قد بدأت بها. فالأمة لم تعدْ دالول الحداثة الذى تتمُّ فى ظلّه مجانسة الاختلافات الثقافية فى النظرة الأفقية للمجتمع. والأمة تكشف ـ فى تمثيلها المتجاذب والمتذبذب ـ إثنوغرافيا ادّعائها الذى تدّعيه من أنها الـ «معيار» للراهنية أو المعاصرة الاجتماعية.

إن الشعب ليغدو **وثنياً** فى ذاك الفعل التشتيتى من أفعال السرد الاجتماعى الذى يعرّفه ليوتار، ضد التقليد الأفلاطونى، بأنه القطب ذو الامتياز الذى هو قطب المسرود:

> حيث يقوم المرء بالكلام فإنه يتكلم من مكان المرجع أو الإحالة. وبوصفه سارداً فإنه مسرود أيضاً. وبطريقة ما فإنه يكون محكياً أصلاً، وما **يحكيه** لا يلغى أنه هو نفسه **يحكَى** فى مكانٍ ما آخر(٣١). (التشديد لى)

إن هذا القلبِ أو الدوران السردى ـ الذى يتّسم بروحية ما أشرتُ إليه من انشطار الشعب ـ ليجعل من المتعذّر الدفاع عن أية مزاعم تفوقيةَ، أو قومية، تدّعى السيادة الثقافية، ذلك أن موقع التحكّم السردى ليس بالموقع الأحادى النظرة ولا بالموقع الأحادى المنطق. فالذات لا يُقْبض عليها إلا فى الممرّ ما بين الحكى/ الانحكاء بين هنا و فى مكان ما آخر، حيث يكون اعتراف الذات هو شرط المعرفة الثقافية ذاتها فى مثل هذا المشهد المزدوج.

ومما يؤيد أهمية هذا الانشطار السردى الذى يعترى ذات التعيين توصيف ليفى شتراوس للفعل الاثنوغرافى(٣٢). فما هو اثنوغرافى يقتضى أن يكون المراقب نفسه جزءاً من المراقبة التى يقوم بها وهذا ما يقتضى تملّك حقل المعرفة ـ وهو الواقعة الاجتماعية الكلية ـ من الخارج مثل شىء، إنما مثل شىء ينطوى فى داخله على مالدى الأصلىّ أو المحلّى من فهم ذاتى. وعندئذٍ، فإنّ نقل هذه السيرورة إلى اللغة التى يقبض بها الخارجىّ على موضوعه ـ أى الدخول إلى منطقة الرمزى فى التمثيل/ التدليل ـ يجعل الواقعة الاجتماعية ثلاثية الأبعاد. ذلك أن الاثنوغرافيا

تقتضى من الذات أن تشطر نفسها إلى موضوع وذات فى سيرورة تحديد حقلها المعرفى. فالموضوع الإثنوغرافى يتشكّل بفضل قدرة الذات على تشيىء ذاتها إلى ما لا نهاية (دون أن تلغى ذاتها أبداً كذات) مسْقِطةً خارج ذاتها شظايا من ذاتها متضائلة أبداً.

ما أن تتوطد حدية الفضاء – الأمة، ويتحول اختلافها الدالّ من الخارج المحدود إلى داخلها الذى لا نهاية له، حتى يكفّ تهديد الاختلاف الثقافى عن كونه مشكلة شعب آخر، فيغدو مسألة آخرية الشعب ـ بوصفه ـ واحداً. فالذات القومية تنشطر فى المنظور الإثنوغرافى لراهنية الثقافة أو عصريتها وتوفّر للأصوات الهامشية أو للخطاب الأقلوى كـلاً من الموقع النظرى والسلطة السردية. فلا تعود هذه الأصوات وهذا الخطاب بحاجة إلى توجيه ما لديها من استراتيجيات المعارضة فى أفق لـ الهيمنة يتمُّ تصوره على أنه أفقى ومتجانس. والحال، أنَّ الإسهام العظيم الذى قدّمه آخر عمل منشور من أعمال فوكو يتمثّل فى الإشارة إلى أن الشعب يبرز فى الدولة الحديثة بوصفه حركة دائمة من الدمج الهامشى للأفراد. إن السؤال ما حالنا إلى – اليوم؟(٣٣) هو السؤال الإثنوغرافى الصميمى الذى يطرحه فوكو على الغرب ذاته كيما يكشف عن تغايرِ عقلانية السياسة. وهو يشير إلى أن منطق الدولة فى الأمة الحديثة ينبغى أن يكون مسْتَمداً من حدود إقليمها المتغايرة والمتباينة. فليس من الممكن تصور الأمة فى حالة من **التوازن** بين عناصر متعددة ينسّقها معًا قانون «صالح» ويحافظ عليها.

> كل دولة هى فى تنافس دائم مع بلدان أخـــرى، وأمم أخرى... بحيث أن كل دولة لا تجد أمامها سوى مستقبل من الصراعات لا نهاية له. وعلى السياسة الآن أن تُعْنَى بتعددية لا تقبل الاختزال من الدول المتصارعة والمتنافسة فى تاريخ محدود... الدولة هى نهائية الدولة(٣٤).

إن المهم سياسيًا هو المفعول أو الأثر الذى يخلّفه تناهى الدولة هذا على التمثيل الحدّى للشعب. فهذا الأخير لا يعود مستَوْعَباً أو مُحْتَوَىً فى ذلك الخطاب القومى عن غائية التقدم، وغفلية الأفراد، والأفقية المكانية للجماعة، وزمن السرديات الاجتماعية المتجانس، ووضوح الحداثة التاريخانى، حيث يتساوق حاضر كل مستوى [من مستويات الاجتماعى]مع حاضر جميع المستويات الأخرى، بحيث يكون الحاضر

مقطعًا أو شريحة **جوهرية** تجعل الجوهر واضحاً (٣٥). فتناهى الأمة يلح على استحالة مثل هذه الكليّة التعبيرية وما تقيمه من آصرةٍ وتحالفٍ بين حاضرٍ وافرٍ مليءٍ ووضوحِ ماضٍ أبدى. وحدّية الشعب ـ أى نقشه المزدوج بوصفه موضوعات بيداغوجية وذوات أدائيـة ـ تتطلب زمناً للسـرد ينكره خطاب التـاريخـانيـة الذى لا ينظر إلى السـرد إلا بوصفه فاعلية الحدث، أو أداة للاستمرارية الطبيعية لـ **الجماعة أو التراث**. والحال، أن فوكو فى وصفه الدمج الهامشى للفرد فى الكلية الاجتمَاعية، إنما يقدّم توصيفاً مفيداً لعقلانية الأمة الحديثة، فالخاصية الأساسية لهذه الأخيرة، كما يقول:

> ليست تكوين الدولة، أقسى الوحوش القاسيـة، ولا نشوء الفردانية البرجوازية. بلِ إننـِى أقول أيضاً إنها ليست ذلك الجـهــد الدءوب الذى يبْـذل لدمج الأفــراد فى الكلّيــة السياسية. أعتقد أن الخاصية الأساسية لعقلانيتنا السياسية تتمثّل فى أنّ هذا الدمج للأفرادِ فى جماعة أو كليةٍ ينجِم عن تعـالقٍ مـتـواصلٍ بين ضرْبٍ مـتـزايدٍ من التـفـرّدن وتعزيزٍ متجددٍ لهذه الكلية. ومن وجهة النظر هذه يمكن لنا أن نفهم أن ما يجعل العقلانية السياسية الحديثة ممكنة هو التناقض ما بين القانون والنظام(٣٦).

ولقـد تعلمنا من كـتـاب فـوكـو **المراقـبة والمعـاقـبة** أن الذوات الأشد تفـرّداً هى تلك الذواتِ التى توضع على هوامش الاجتماعى، بحيث يمكن للتوتر بين القانون والنظام أن ينْتِجَ المجتمع الانضباطى أو الرعوى*. ولما كنت قد وضعت الشعب على حدود

---

*يرى فوكو أن هنالك ثلاثة أشكال للدولة التى عرفها الغرب وهى: (١) – دولة العدل: تقوم على المقاطعة أو الإقليم، وهى ذات نمط إقطاعى وتتناسب مع مجتمع يحتّمه القانون بصورة عادات أو أعراف أو قوانين مكتوبة؛ (٢) – الدولة الإدارية: تقوم على الحدود وتتناسب مع المجتمع الانضباطى، (٣) – دولة الحكومة: تحدّد بالشعب أو بكتلة منه من حيث الحجم والكثافة وبإقليم تمتد عليه. وهذه الدولة الأخيرة تجد أصولها، فى نظر فوكو، فى السلطة الرعوية التى انبثقت من المؤسسات المسيحيّة، وتمتاز بكونها تهدف إلى تحقيق خلاص الأفراد فى العالم الدنيوى وفى الآخرة، وبأنها لا تأمر فقط بل تضحى بنفسها من أجل رعيتها بخلاف سلطة الملك الذى يطلب التضحية من الرعية لخلاص العرش، وبأنها لا تهتم بالمجتمع فى شكله الكلى وحسب، بل وبكل فرد على حدة أيضاً، وبأنها تقدم على تقنية الاعتراف التى سبق أن أوضحناها فى هامش سابق. ومن هنا، وإنْ اختلفت الدولة الحديثة عن الدولة الرعوية إلا أنها أبقت على كثير من أهدافها وطرائقها وخاصة

سرد الأمة، فإننى أريد الآن أن أستكشف أشكال الهوية الثقافية والتضامن السياسى التى تبزغ من الزمنيات المتفارقة للثقافة القومية. فهذا درس من دروس التاريخ ينبغى أن نتلقنه من أولئك البشر الذين وقعت توارِيخ هامشيتهم بأشد ما يكون الوقوع فى شراك تناقضات القانون والنظام، المستعمرين والنساء.

عن الهوامش والأقليات

تصوِّر مقالة فرانز فانون، فى الثقافة القومية(٣٧) ـ أفضل من أىّ مصدر آخر ـ صعوبة كتابة تاريخ الشعب بوصفه توتر العيش الذى يصعب تذليله أو التغلّب عليه، وتجارب الصراع والبقاء المتباينة وغير المتكافئة فى بناء ثقافة قومية. وأنا أبدأ بهذه المقالة لأنها بمثابة تحذير ضدّ التملّك الفكرى لـ ثقافة الشعب (كائنةً ما تكون) ضمن خطاب تمثيلوى يمكن أن يتثبّت ويتشيئ فى حوليات التاريخ. ففانون يكتب ضدّ ذلك الشكل من التاريخانية القوموية التى تزعم أنّ ثمّة لحظة تلتحم فيها زمنيات التواريخ الثقافية المتباينة فى حاضرٍ مقروءٍ مباشرةً. وفيما يتعلّق بمقاصدى هنا، فإنّ فانون يركّز على زمن التمثيل الثقافى، بدلاً من أن يعمد إلى تأرخة الحدث مباشرةً. وهو يستكشف فضاء الأمة دون أن يطابقه مباشرةً مع التأسيس التاريخى للدولة. ولأنّ عنايتى هنا لا تتركّز على تاريخ الحركات القومية، بل تقتصر على تقاليد معينة فى الكتابة حاولتْ أن تبنى سرديات المخيال الاجتماعى للشعب – الأمّة ، فإننى مدين لفانون إطلاقه زمناً معيناً للشعب هو زمن ملتبس وبعيد عن اليقين.

تتوقّف معرفة الشعب ـ كما يقول فانون ـ على اكتشاف جوهر أساسى إلى أبعد حدّ لكنه لاينى يتجدد هو ذاته على نحوٍ متواصل، بنية من التكرار لا تكون واضحةً فى المظهر المنظور الذى تبدو عليه عادات الشعب ولا فى المظاهر الموضوعية التى تبدو مميّزةً لهذا الشعب. الثقافة تمقت التبسيط أشدّ المقت، كما يقول فانون وهو يحاوِل أن يضع الشعب فى زمنٍ أدائى : فى تلك الحركة المتقلّبة التى راح (الشعب) **للتوّ** يسبِغ

وسائل التفريد والمراقبة . وإذا ماكان هدف السلطة الرعوية هو تحقيق الخلاص فى الآخرة ، فإن السلطة الحديثة تهدف إلى تحقيق الخلاص فى الدنيا بواسطة تقنيات الصحة والأمن والحماية والرفاهية.

شكلاً عليها. فحاضر تاريخ الشعب هو، إذاً، ممارسةٌ تدكُّ مافى الثقافة القومية من عناصر الثبات التى تحاول أن ترجع القهقرى إلى ماضٍ قومى حقيقى غالباً ما يمثّل فى أشكالٍ متشيئةٍ من الواقعية والصور النمطية. ومثل هذه المعارف البيداغوجية والسرديات القوميّة التى تدّعى التواصل والاستمرار تغفل ذلك الموضع من عدم الاستقرار الخفىّ حيث يقطن الشعب (عبارة فانون). غير أنَّ **عدم استقرار** التدليل الثقافى هذا هو المكان الذى يفصح منه عن الثقافة القومية بوصفها ديالكتيك زمنياتٍ متعددة - حديثة، وكولونيالية، وما بعد كولونيالية، ومحليّة - بحيث لا يمكن لهذه الثقافة أن تكون ذلك الضرب المستقّر فى نطقه من ضروب المعرفة: إنها معاصرة دومًا لفعل التلاوة. إنّها الفعل الحاضِر الذى يتقدّم فى كلّ مرّة فى الزمنية القصيرة العابرة التى تحتلُّ الفراغ بين سمعتُ و ستستمعون(٣٨).

إنَّ نقد فانون لما فى السرد القوموى من أشكال الثبات والاستقرار يجعل من الضرورى مساءلة النظريات التى ترى أنَّ زمن سرد الأمة هو زمن فارغ متجانس. فهل تحظى لغة عدم استقرار الثقافة الخفىّ بأية أهمية خارج حالة الكفاحِ المناهض للكولونيالية؟ هل يمتلك فعل العيش المتباين اللامتكافئ - والذى غالبًا ما يغفل بوصفه أمراً أخلاقياً أو تجريباً - سرده المتجاذب الخاص، وتاريخه النظرى الخاص؟ أيمكن له أن يغيّر طريقتنا فى تعيين البنية الرمزية للأمة الغربية؟

إنَّ استكشافاً مماثلاً للزمن السياسى ليجد فى مقالة جوليا كريستيفا زمن النساء(٣٩) نوعًا من التاريخ النسوى المفيد. مع العلم أنّه نادراً ما تمّ الإقرار بأنّ لمقالة كريستيفا الشهيرة هذه تاريخها الثقافى المضفور، لا من التحليل النفسى والسيميائية وحسب، وإنما أيضًا من نقدٍ شديد وإعادة تعريفٍ للأمّة بوصفها فضاءً لظهور تعييناتٍ للهوية نسوية وسياسية ونفسية. فالأمّة - بوصفها قاسمًا مشتركًا رمزياً - هى، بحسب كريستيفا، مستودع كبير لمعرفةٍ ثقافية تمحو كلاً من المنطق العقلانى والنطق التقدمى اللذين ميّزا مفهوم الأمّة «المعتمَد». وتاريخ الثقافة القومية الرمزى هذا منقوش فى زمنية المستقبل التام الغربية، والتى لا تختلف مفاعيلها عن مفاعيل عدم الاستقرار الخفىّ عند فانون.

ترى كريستيفا أنَّ حدود الأمّة لا تنى تواجه زمنيةً مزدوجة: سيرورة الهوية التى شكّلها الترسيب التاريخى (البيداغوجىّ)، وفقدان الهوية فى سيرورةٍ دالّة من التعيين

الثقافى (الأدائى) للهوية. والحال، أنّ زمان وفضاء بناء كريستيفا لتنهى الأمّة يشبهان ما فى سجالى من أنّ صورة الشعب تبزغ فى التجاذب السردى للأزمنة والمعانى المتفارقة. ذلك أنّ الدوران المتزامن الذى يدوره الزمن الخطّى، المتّصل والمرتبط بالآثار الباقية، فى الفضاء الثقافى ذاته، يشكّل زمنيةً تاريخية جديدة تطابق كريستيفا بينها وبين استراتيجيات نسوية فى التعيين السياسى للهوية متأثرة أعمق التأثر بالتحليل النفسى. وما يلفت الانتباه فى مقالة كريستيفا هو إلحاحها على أنّ دالول الجنوسة يمكن أن يجمع معاً مثل هذين الزمنين التاريخيين الباهظين.

تفضى المفاعيل السياسية المترتبة على زمن النساء المتعدد عند كريستيفا إلى ما تدعوه demassification الاختلاف. وتدلّ لحظة عدمِ الاستقرار الخفىّ الثقافية عند فانونٍ على الشعب وهو فى حركةٍ متقلّبةٍ **راح للتوّ يسْبِغ شكلاً عليها**، بحيث يسائل الزمن ما بعد الكولونيالى تقاليد الماضى والحاضر الغائيّة، وحساسية القديم والحديث التاريخانية الثنائية الاستقطابية. وهاتان المحاولتان ليستا مجرد محاولتين لقلب توازن القوى ضمن نظامٍ للخطاب ثابتٍ لا يتغيّر. فما يسعى إليه كلٌّ من فانون وكريستيفا هو إعادة تعريف السيرورةِ الرمزية التى يغدو من خلالها المخيال الاجتماعى - الأمّة، أو الثقافة أو الجماعة - ذات الخطاب، وموضوع التعيين النفسى للهوية. فهاتان الزمنيتان - النسوية وما بعد الكولونيالية - تدفعاننا لأن نعيد التفكير بدالول التاريخ فى تلك اللغات، السياسية أو الأدبية، التى تشير إلى الشعب على أنّه واحد. وهما تتحدياننا لأن نفكّر فى مسألة الجماعة والتواصل **دون** لحظة التعالى: كيف لنا أن نفهم مثل هذه الأشكال من التناقض الاجتماعى؟

يكون التعيين الثقافى للهوية متوازناً على حافة ما تدعوه كريستيفا فقدان الهوية أو ما يصفه فانون بأنّه حالة من عدم الحسم الثقافى العميق. ويبرز الشعب بوصفه شكلاً من أشكال التوجّه من هوّة النطق حيث تنشطر الذات، ويتلاشى الدالّ، ويفْصح عن البيداغوجى والأدائى إفصاحاً ملؤه التوتر. وعندها تكون لغة الجماعة القومية واللحمة القومية موضع رهان ومخاطرة. ويغدو من الصعب تمثيل التجانس الثقافى، أو فضاء الأمة الأفقى، على نحوٍ مرجعىّ وموثوق ضمن النطاق المألوف لما يُدْعى بـ **المجال العام**: إذْ لا يعود من الممكن فهم العلّية الاجتماعية على نحوٍ وافٍ بوصفها مفعولاً حتمياً أو مفْرِط التحديد من مفاعيل مركزٍ ساكن، ولا يعد من الممكن تقسيم عقلانية

الخيار السياسى بين ميدانىّ الخاص والعام اللذين يقف كلٌّ منهما فى قطب مقابل للآخر. كما لا يعود من الممكنِ أنِ يشار إلى سرد التلاحم القومى على أنّه نوع من الصلابة السوسيولوجية(٤٠). المثبّتة فى متواليةٍ من الجموع* - مشافى، سجون، قرى نائية - حيث يتماسك الفضاء الاجتماعى تماسكاً واضحًا من خلال مثل هذه الموضوعات المتكررة التى تمثّل أفقاً قومياً طبيعياً.

مثل تعددية الدالول القومى هذه، حيث يعود الاختلاف تماثلاً، ينازعها فقدان هوية الدالّ، هذا الفقدان الذى ينقش سرِدية الشعب فى كتابة الأدائى والبيداغوجى المتجاذبة والمِزدوجة. كما تقطع حركة المعنى بين صورةِ الشعب المتسيّدة وحركة دالولها متوالية الجموع التى تمدّ السرد القومى بالصلابة السوسيولوجية. أما كليّة الأمّة فتواجهها، وتتقاطع معها، تلك الحركة الإضافية التى هى حركة الكتابة. ذلك أنّ البنية المتغايرة التى تميّز الإضافة الديريدية فى **الكتابة** تتبع على نحو دقيق تلك الحركة المتوترة والمتجاذبة بين البيدغواجى والأدائى والتى تترك أثراً بالغاً على توجّه الأمّة السردى. فالإضافة ـ فى واحدٍ من معانيها ـ تراكم الحضور وتعزّزه. وعلى هذا النحو، فإنّ الفنّ، والـ technè، والصورة، والتمثيل، والعرف، الخ تأتى بمثابة إضافات إلى الطبيعة وتكون غنيّة بهذه الوظيفة التراكمية(٤١) (البيداغوجى). غير أنّ **تورية** الإضافة تشير إلى أنّ هذه الأخيرة:

> تتدخّل أو تندسّ **عوضًا عن**.... وإذا ما كانت تمثّل صورةً وتصنعها فذلك من خلال نقص **سابقٍ** فى حضورٍ ما... الإضافة ملحق، وحالة تابعة.... وهى كبديل، لا تكتفى بأن تنضاف إلى إيجابية حضورٍ ما، بل تقصّر عن توليد أى ارتياح.... شىء، فى مكانٍ ما، لا يمكنه أن يمتلئ **بذاته**... إلاّ إذا ترك لذاته أن تمتلئ عبر دالولٍ ووكيل(٤٢). (الأدائى)

إنّ هذا الفضاء الإضافىّ من الازدواج - **وليس التعدد** - حيث تكون الصورة حضوراً ووكالةً، وحيث يضيف الدالول إلى الطبيعة ويفرِغها، هو المكان الذى يمكن فيه

---

*__الجموع__ هنا من جَمْع plural، أى عكس المفرد singular.

لأزمنة فانون وكريستيفا المتفارقة أن تتحول إلى خطاباتِ هوياتٍ ثقافية بازغة، ضمن سياساتِ اختلافٍ لا تعدديةٍ.

هذا الفضاء الإضافى للتدليل الثقافى الذى يكشف عن الأدائى والبيداغوجى ـ ويجمعهما معاً ـ يوفّر بنيةً سرديةً مميزّةً للعقلانية السياسية الحديثة: الدمج الهامشى للأفراد فى حركة تكرارية بين تناقضاتِ القانون والنظام. ومن هذه الحركة الحدّية التى تتحركها ثقافة الأمّة ـ التى يكْشف عنها وتجْمع معًا فى الوقت ذاته ـ يبزغ الخطاب الأقلوى. وتشبه استراتيجية هذا الأخير فى التدخّل ما يدعوه البروتوكول البرلمانى البريطانى بالسؤال الإضافى. فهو سؤال يضاف إلى ما دوّن فى جدول الأعمال طلبًا لردّ أحد الوزراء. غير أنّ مجىء هذا السؤال بعد الأصل أو بـ الإضافة إليه يمنحه مزية إدخال معنى الثانوية أو التأخّر الزمنى فى بنية الطلب الأصلى. فاستراتيجية الإضافة تشير إلى أنّ الإضافة إلى الشىء قد لا تزيده بالضرورة وإنما قد تزرع الاضطراب فى الحسبة كلها. وكما أشار غاشيه بصورة محكْمة، فإنّ الإضافات. . . هى زيادات تسدُّ نقصًا فى الأصل(٤٣). واستراتيجية الإضافة تقطع التسلسل المتعاقب لسرد الجموع والتعددية بتغييرها على نحوٍ جذرى نمط الإفصاح عنه. ففى الاستعارة التى تعبّر عن الجماعة القومية بأنّها الكثرة بوصفها واحداً، يغدو **الواحد** الآن ميلاً إلى إضفاء طابع الكّلية على الاجتماعى فى زمنٍ فارغٍ متجانس، كما يغدو فى الوقت ذاته تكراراً لذلك النقص فى الأصل، أو لذلك الأقلّ – من – الواحد الذى يتدخّل بزمنيةٍ تكراريةٍ، وكنائية.

وتوضح كتابات جوليا كريستيفا السياسية واحداً من المفاعيل الثقافية المترتّبة على هذا الضرّبِ من القطع أو التدخّل الكنائى فى تمثيل الشعب. ولو غضضنا الطرف عن مفهوميّ زمَنِ النساء ومنفى الأنثى لديها، لبدا أنها تساجل أنّ فرادة المرأة ـ أو تمثيلها على أنّها ضرْبٌ من التشظى والدافع ـ تولّد انشقاقًا، وتباعداً، ضمن الرباط الرمزى ذاته مما ينزع التعمية والغموض عن **جماعية** اللغة بوصفها أداةً شاملة وموحدة، تضفى طابع الكلّية والمساواة(٤٤). فأمر الأقلوى لا يقتصر على مواجهة البيداغوجى، أو الخطاب السيّد القوىّ، بإحالةٍ مناقضةٍ أو نافية، بل يتعدّى ذلك إلى استنطاق موضوعه من خلال تكتّمه البدئى على غايته. والإضافة ـ إذْ تندسُّ فى مجال الخطاب المسيطر وفى نطاق سلطته ـ فإنها تناحر القوة الضمنية الرامية إلى التعميم، وإلى إنتاج الصلابة السوسيولوجية. والمساءلة التى تطرحها الإضافة ليست ذلك النوع

من بلاغة التكرار عن نهاية المجتمع بل تأمّل فى ميل المكان والزمان اللذين ينبغى أن **تبدأ** منهما سردية الأمّة. وقوة الإضافة لا تكمن فى نفى تناقضات الماضى أو الحاضر الاجتماعية المتكوّنة مسبقًا، بل تكمن - كما سنرى بعد قليل لدى مناقشة **أغانى هاندزورث** - فى إعادة مفاوضة تلك الأزمنة، والحدود، والتقاليد التى نحوّل من خلالها راهنيتنا أو معاصرتنا الملتبسة العابرة إلى دواليل للتاريخ.

أغانى هاندزورث(٤٥) فيلم أنتجته Black Audio and Film Collective خلال انتفاضات عام ١٩٨٥، فى حىّ هاندزورث من بيرمنغهام فى إنجلترا. ولأنَّ هذا الفيلم كان قد صُوِّر فى خضمّ الانتفاضة، فإنّه مسكون بلحظتين: وصول السكان المهاجرين فى خمسينيات القرن العشرين، وظهور شعب بريطانى أسود فى الشتات. بل إنَّ الفيلم ذاته هو جزء من ظهور سياسةٍ ثقافية سوداء. أمّا بين لحظتى وصول المهاجرين وظهور الأقليات فيمتدُّ زمنٌ سينمائى من الانزياح السردىّ المتواصل. إنّه زمن الاضطهاد والمقاومة، زمن التمرّد والإخلال بالأمن، الذى تكتنفه المعارف البيداغوجية التى تقدّمها مؤسسات الدولة. لكن عنصرية الإحصاءات والوثائق والصحف يقطعها العيش المرتبك لأغانى هاندزورث.

ثمّة ضَرْبان من الذكرى يتكرران على نحوٍ مستمر ليترجما ارتباك التاريخ المُعاش ويحولاه إلى زمنٍ للهجرة: الذكرى الأولى هى ذكرى وصول سفينة محمّلة بالمهاجرين القادمين من المستعمرات البعيدة، وهم يخطون أولى خطواتهم خارج المركب، بازِغين للتّو - كما فى السيناريو الاستيهامى لرومانس عائلة فرويد - فى أرضٍ عُبِّدت شوارعها بالذهب. ليتلو ذلك صورة أخرى تمثّل ارتباك الشعوب البازغة وقوتها، وذلك فى لقطةٍ لشخصٍ راستافاريانى* مفزوع يحصد جماعة من رجالٍ الشرطة فى الانتفاضة. وهى ذكرى تومض خلال الفيلم على نحوٍ متكرر: تكرار خطير فى حاضر الإطار السينمائى، حافّة الحياة الإنسانية التى تترجم ما سيحدث تالياً وما حدث من قبل فى كتابة التاريخ. لنستمع إلى تكرار زمان الشعوب ومكانها مما أحاول أن أخلقه:

---

*الراستافاريانى rstafarian: شخص يؤمن بديانة شائعة فى جامايكا زعيمها الدينى هايل سيلاسى، وتعتقد أنّ الهنود الغربيين السود سوف يعودون إلى أفريقيا.

عـاجـلاً أو آجـلاً سـوف نطلب المسـتـحـيل لننتـزع منه
الممكن، عاجلاً أو آجلاً سوف تكون الشوارع جديرة بي
بلا حجج أو مبررات، عاجلاً أو آجلاً سأكون محقًا إذْ
أقول إنّه ما من قصص... ففي التمرد ليس هنالك سوى
أشباحَ قصص أخرى.

تخلق المطالبة الرمزية بالاختلاف الثقافي ضَرْباً من التاريخ في خضمّ الانتفاضة. فمن الرغبة في انتزاع الممكن من المستحيل، من الحاضر التاريخي للتمرد، تبزغ التكرارات الشبحية لقصصٍ أخرى، يبزغ سجلّ انتفاضات الشعب الملوّن الأخرى: في برود ووتر فارم، سوثل، سان بول، بريستول. في التكرار الشبحيّ للمرأة السوداء من لوزيلز رود، في هاندزورث، والتي ترى المستقبل في الماضي. ما من قصص في التمرد، بل أشباح قصص أخرى وحسب، كما تقول هذه المرأة لصحفي محلّي: بمقدورك أن ترى إينوك بول في ,١٩٦٩ مايكل إكس في ١٩٦٥. فهي تبني تاريخًا من تجمّع التكرار.

ومن جانبٍ آخر للفيلم لنستمع إلى امرأة أخرى تتكلّم لغةً تاريخية أخرى. فمن عالم الاستعارة القديم، وفي خضمّ حركة الشعب، تترجم زمنِ التغيير إلى مدٍّ وجزرٍ يعتريان إيقاعِ اللغة المنفلت: حيث يناطح الزمن المتعاقب الذي هو زمن الفوريّة والآنيّة الآفاقَ المستقيمة، ليأتي من ثمَّ مدُّ الماء والكلمات:

أسيرُ وظهري للبحر، والآفاق ممتدة أمامي
غير أنَّ البحر يموج ويعود راجعاً إليّ،
أخطو فأزلّ فوقه.
أدبُّ مُخلّفةً آثار أقدام رحلتي
وحين أقف يملأ البحر كياني.

لا ينبغي لارتباك العيش أن يُفْهَم على أنّه ضربٍ من القلق الوجودي الأخلاقي الناجم عن تجريبية الحياة اليومية في الحاضر المعاش الأبدي، مما يمنح الخطاب الليبرالي مرجعًا وسنداً اجتماعيًا غنيًا لدى النسبية الأخلاقية والثقافية. ولا ينبغي لارتباك العيش أن يُقْرن، بنوعٍ من التسرّع، بـ **الحضور** العفوي والبدئي للشعب في

خطابات **السخط** الشعبوية المنفلتة. وفى بناء خطاب ارتباك العيش هذا الذى أحاول أن أقوم به، علينا أن نتذكّر أنّ فضاء الحياة الإنسانية مدفوع إلى أقصاه المتباين والمتفاوت، وأنّ أحكام العيش مرتبكة، وأنّ فضاء الحياة الإنسانية مدفوع إلى أقصاه المتباين والمتفوت، وأنّ أحكام العيش مرتبكة، وأنّ موضوع السرد ليس فكرة **التاريخ** المتعالية البيداغوجية ولا تأسيس الدولة، بل زمنية غريبة من تكرار الواحد من بين هذين الأخيرين فى الآخر، حركة نائسة فى **حاضر** السلطة الثقافية الحاكم.

يموضع الخطابُ الأقلويّ فعلَ الظهور فى **البينيّة** التناحرية للصورة والدالول، للتراكمى والملْحق، للحضور والوكالة. وهو ينازع جينالوجيات الأصل التى تقود إلى مزاعم التفوّق الثقافى والأسبقية التاريخية. والخطاب الأقلوى يعترف بالمنزلة التى تحتلها الثقافة القومية ـ والشعب ـ بوصفها فضاءً أدائياً، تنافسياً من ارتباك العيش فى وسط التمثيلات البيداغوجية التى تصوّر امتلاء الحياة. ولذا فإنه ما من سببٍ للاعتقاد بأنّ علامات الاختلاف هذه عاجزة عن نقش تاريخٍ للشعب أو عن أن تغدو نقاط تجمّعٍ للتضامن السياسى، وإنْ كانت لن تحتفى بآثارية الذاكرة التاريخية، أو الكلّية السوسيولوجية للمجتمع، أو تجانس التجربة الثقافية. إنّ الخطاب الأقلوى ليكشف ذلك التجاذب الذى لا سبيل إلى تذليله أو التغلّب عليه والذى يبنى حركة الزمن التاريخى الملتبسة. فكيف يمكن للمرء أن يواجه الماضى بوصفه أسبقية لا تنى تدْخل فى الحاضر ضرْباً من الآخرية أو التغاير؟ وكيف يمكن للمرء أن يسرد الحاضر بوصفه شكلاً من الراهنية أو المعاصرة التى تتّسم بأنها ليست دقيقة ولا متزامنة؟ فى أىّ زمنٍ تاريخى تتّخذ تشخّصات الاختلاف الثقافى هذه أشكالاً من السلطة الثقافية والسياسية؟

الغفلية الاجتماعية والشذوذ الثقافى

لا يمكن لسردية الأمّة الحديثة أن تبدأ – كما يشير بندكت أندرسون فى كتابه **الجماعات المتخيّلة**– إلاّ حين تشقُّ فكرة اعتباطية الدالول أونطولوجيا العالم القروسطى القدسيّة ومخيّلته البصرية والسمعية الطاغية. فمن خلال فصل اللغة عن الواقع– وكما يشير أندرسون– يمكّن الدالُّ الاعتباطىُّ من قيامِ زمنيّة الـ فى نفس الوقت القومية، شكل من الزمن الفارغ المتجانس، هو زمن الحداثة الثقافية الذى حلّ محلّ الفكرة النبوئية الخاصة بالتزامن – على طول –الزمن. ذلك أنّ سرد الـ فى نفس الوقت،

يتيح زمناً متقاطعاً، مستعرضاً، ليس موسوماً بالتصوّر المسبق والتحقّق بل بالتوافق الزمنى، ويقاس بالساعة والروزنامة(٤٦).

ومثل هذا الشكل من الزمنية يُنْتِجُ للأمّة بنيةً رمزيةً بوصفها جماعة متخيَّلة تعمل، بالتوافق مع المدى والتنوع اللذين يسمان الأمّة الحديثة، كما تعمل الحبكة فى رواية واقعية. وكما يقول أندرسون، فإنّ تقدّم الزمن الروزنامى المطّرد إلى الأمام يمنح عالم الأمّة المتخيَّل صلابة سوسيولوجية، فهو يربط معًا على المنصّة القومية مشاهد وممثّلين متنوعين لا يعرف بعضهم بعضاً على الإطلاق، اللهم إلاّ بوصفهم وظيفة لهذا الضرب من تزامن الزمن الذى لا يكون متصوَّراً مسبقاً بل هو شكل من الراهنية أو المعاصرة المدنيّة المتحققة فى **امتلاء** الزمن.

يؤرّخ أندرسون ظهور الدالول اللغوى الاعتباطى - ويتحدّث هنا عن سيرورة التدليل وليس عن تقدّم السرد - فيرى أنّ هذا الدالول الاعتباطى هو ما كان ينبغى أن يأتى كيما يمكن لسرد الأمّة الحديثة أن يبدأ. وأنّ نزع مركزية الوضوح والتزامن النبوئيين المميّزين لأنظمة التمثيل السلالى القروسطية هو ما يتيح لجماعة المجتمع الحديث المتجانسة والأفقية أن تظهر. وأنّ الشعب – الأمّة، مهما يكن منقسماً ومنشطراً، يظلّ قادراً على انتحال شكل من أشكال الغفلية الديمقراطية، من خلال اشتغال المخيال الاجتماعى. غير أنّ هنالك تقشّفاً شديداً فى غفلية الجماعة الحديثة وزمنيتها الـ **فى نفس الوقت** التى تبنى وعيها السِردى، كما يشرحه أندرسون. ولا بدّ من الإلحاح على أنّ سرد الجماعة المتخيّلة يُبْنى من زمنيتين للمعنى متباينتين تهددان تماسكها.

إنّ فضاء الدالول الاعتباطى ــ الموسوم بفصله بين اللغة والواقع ـ يمكّن أندرسون من الإلحاح على الطبيعة التخيّلية أو الأسطورية لمجتمع الأمّة. غير أنّ زمن الدالول الاعتباطى، الذى هو زمن متباين، ليس متزامناً ولا متسلسلاً. وفى الفصل بين اللغة والواقع - فى **سيرورة** التدليل - ليس ثمّة تكافؤ أبستمولوجى بين الذات والموضوع، ولا إمكانية لمحاكاة المعنى. وإذا ما كان الدالول يضفى طابعًا زمنيًا على الاختلاف المتكرر الذى يدور ضمن اللغة، والذى يتشكّل منه المعنى، إلاّ أنّه لا يمكن أن يمثّل كثيمة من الثيمات ضمن السرد بوصفه زمناً فارغًا متجانسًا. ومثل هذه الزمنية الأخيرة هى بمثابة النقيض لتغاير الدالول الذى يغرّب تزامن الجماعة المتخيَّلة، على نحو يتوافق مع وصفى لـ السؤال الإضافىّ فى التدليل الثقافى. فمن مكان الـ فى نفس

الوقت، حيث يُفْصِحُ التجانس الثقافى والغفلية الديمقراطية عن الجماعة القومية، ينبثق صوتٌ فوريّ ومباشر وتابع هو صوت الشعب، أو الخطابات الأقلوية التى تتكلّم بين الأزمنة والأمكنة دون أن تنتمى تماماً إلى أى منها.

وإذْ يموقع أندرسون فى البداية جماعة الأمة المتخيّلة فى زمن السرد الواقعى المتجانس، فإنه يتخلّى قرب نهاية الكتاب عن الـ فى نفس الوقت ـ زمنية الشعب البيداغوجية التى يطرحها ـ ويلجأ إلى زمنٍ سرديٍّ آخر كى يمثّل الشعب بوصفه خطاباً أدائيًا من خطابات التعيين العام للهوية أو سيرورة يدعوها بـ الصوت الواحد. والصوت الواحد هو ذلك الضَّرْب الخاص من الجماعة المعاصرة التى لا يشير إليها سوى اللغة وحدها(٤٧)، ومثل هذا الفعل الوطنى من أفعال الكلام لا يكون مكتوباً فى الـ فى نفس الوقت التزامنى والروائى بل يكون منقوشًا فى أصليةٍ أو بدئيةٍ للمعنى مفاجئةٍ تلوح **على نحوٍ غير محسوسٍ** مِنْ ماضٍ بلا أُفُق (٤٨) (التشديدلى). وبالطبع، فإنّ حركة الدالول هذه لا يمكن أنْ يؤرَّخ لها بظهور السرد الواقعى الروائى.

هذا هو الموضع فى سرد الزمن القومى حيث يُنْتِجُ الصوتُ الواحدُ تعيينَه الجمعيّ لهوية الشعب، لا بوصفه هويةً قوميةً متعالية، وإنما فى لغة من الازدواج الذى ينشأ من الانشطار المتجاذب بين البيداغوجى والأدائى. فالشعب ينبثق فى لحظة غريبة من تاريخه الحاضر بوصفه حميمية شبحيّة من حميميات التزامن عبر الزمن الفارغ المتجانس، حيث تستمدُّ كلمات الخطاب القومى ثقلها من انتماء إنجليزى سلفيّ، **بوجه من الوجوه** (٤٩). والحال، أنَّ هذا الزمن الاستعادى الذى يستعيد زمناً سابقًا مولِّداً للاغتراب ـ وليس أصلاً ـ هو تحديداً ما يكتب عنه ليفى شتراوس حين يشير– وهو يتفحّص ما يتّسم به التدليل من وحدةٍ لا واعية– إلى أنَّ اللغة لا يمكن أن تكون قد نشأت إلاّ دفعة واحدة. فمن غير الممكن أن تكون الأشياء قد بدأت **التدليل** بالتدريج(٥٠) (التشديدلى). وفى تلك الدفعة الواحدة المفاجئة اللازمنية الخالدة، ليس ثمّة تزامن بل قطيعة زمنية، ليس ثمة تواقت بل تفارق مكانىّ.

إنَّ الـ فى الوقت ذاته هو دالول الأدائىّ والسيرورىّ، ليس حاضراً بسيطاً مستمراً، بل الحاضر بوصفه تعاقبًا دون تزامن، تكرار لدالول الفضاء –الأمة الحديث. وأندرسون، إذْ يوطّد الـ **فى نفس الوقت** المميّزة للسردى القومى، حيث يعيش الشعب حيواته المستقلة والتعددية ضمن زمن فارغ متجانس، إنما يغْفِل زمن الدالول المغرِّب

والتكرارى. إنه يطبّع فجائية الدالول الاعتباطى اللحظية، خفقانه، بجعله جزءاً من الانبثاق التاريخي للرواية، بجعله سرد تزامن. إلاّ أن فجائية الدالّ دائمة، فوريّة لا متزامنة. وهى تدْخل فضاء دالاً من التكرار لا تسلسلاً تقدمياً أو خطيًا وبذا يتحول الـ فى الوقت ذاته إلى زمن آخر تمامًا، أو إلى دالول متجاذب، للشعب القومى. وإذا ما كان زمن غفلية الشعب فهو أيضاً فضاء شذوذ الأمة أو خروجها على القياس.

كيف لنا أن نفهم أسبقية التدليل هذه بوصفها موقعاً من مواقع المعرفة الاجتماعية والثقافية، بوصفها زمن الـ ما قبل الخاص بالتدليل، والذى لن يبرز فى الحاضر على نحو متناغم ومنسجم كما هو حال تواصل التراث أو استمراريته (سواء كان هذا التراث مخْتَرَعًا أو لا) ؟ إنّ لهذا التدليل تاريخه القومى فى مقالة رينانQuést ce qu'une nation?" التى شكّلت نقطة انطلاق لعدد من الروايات المهمّة عن الظهور الحديث للأمّة، لدى كامينكا، وغيلنر، وبندكت أندرسون، وتزفيتان تودوروف. وفي سِجال رينان نجد أنّ الوظيفة البيداغوجية الخاصة بالحداثة - إرادة تكوين أمّة - تدْخل فى حاضر الأمة النطقىّ زمناً متبايناً وتكرارياً من إعادة النقش هو الذى يثير اهتمامى. فرينان يرى أنّ مبدأ الأمة الحديثة الذى لا يمكن ردّه إلى المذهب الطبيعى يتمثّل فى إرادة الانتماء إلى أمّة، وليس فى هويات عرقية، أو لغوية، أو إقليمية مسبقة. فالإرادة هى ما يوحّد الذاكرة التاريخية ويضمن إجماع اليوم. والإرادة، فى حقيقة الأمر، هى الإفصاح عن الشعب - الأمة:

> لو كان لى أن أستخدم الاستعارة لقلت إنّ وجود أمة من الأمم هو ضرْب من الاستفتاء العام اليومىّ، مثلما أنّ وجود فرد من الأفراد هو ضرْب من التأكيد المتواصل للحياة... الرغبة فى الأمم هى - على وجه الإجمال - المعيار الشرعى الوحيد، الذى ينبغى أن يعود إليه المرء فى كل مرة(٥١)

هل تدور إرادة الانتماء إلى أمّة فى الزمنية ذاتها التى تدور فيها الرغبة فى الاستفتاء العام اليومى؟ أيكون الاستفتاء العام المتكرر بمثابة نزع لمركزية بيداغوجيا الإرادة، تلك البيداغوجيا التى تضفى طابع الكليّة؟ إنّ إرادة رينان لتمثّل هى ذاتها موضع نسيان غريب لتاريخ ماضى الأمة: لذلك العنف الذى انطوى عليه الأمر

بالأمّة أو قرارها الرسمي. وهذا النسيان ـ هذا التدليل على ما يحمله الأصل من نقص ـ هو الذى يشكّل بداية سرد الأمّة. بل إنّ التنظيم النحوى والبلاغى لهذا السجال أشدّ كشفًا ودلالةً من أيّة قراءة تاريخية أو أيديولوجية صريحة. لنستمع إلى تعقيد هذا الشكل من النسيان الذى يمثّل لحظة الإفصاح عن الإرادة القومية: غير أنّ على كلّ مواطن فرنسى أن يكون قد نسى (قد اضطر إلى نسيان) مذبحة ليلة القديس بارتولوميو، أو المذابح التى حدثت فى ميدى فى القرن الثالث عشر (٥٢).

يتّضح التعيين الإشكالى لهوية شعبٍ قوميٍ من الشعوب عبر نحو النسيان هذا (أو الاضطرار إلى النسيان). فالذات القومية تنتج فى ذلك المكان الذى يدور فيه الاستفتاء العام اليومى ـ عدد الأصواتِ المحقِّقِ للوحدة ـ فى السردية الكبرى الخاصة بالإرادة. غير أنّ المساواة بين الإرادة والاستفتاء العام، والمطابقة بين الجزء والكلّ، والماضى والحاضر، يقطعها الاضطرار إلى النسيان، أو نسيان التذكُّر. وأسبقية الأمّة، التى يُدلَّل عليها بإرادة النسيان، تغيّر كلياً فهمنا لماضوية الماضى، ولحاضر إرادة الانتماء إلى أمّة، الذى هو حاضر متزامن. فنحن فى فضاءٍ خطابى شبيه بلحظة الصوت الواحد فى سجال أندرسون حين يقطع التزامن الشبحى الذى يميّز زمنيةً من الازدواج زمن الـ فى نفس الوقت الذى هو زمن الأمّة الفارغ المتجانس. والاضطرار إلى النسيان ـ فى بناء الحاضر القومى ـ ليس مسألة ذاكرة تاريخية، إنّه بناء خطاب عن المجتمع يؤدّى أداءً مشكلة إضفاء الطابع الكلّى على الشعب وتوحيد الإرادة القومية. وذلك الزمن الغريب ـ من نسيان التذكّر ـ هو مكان تعيين جزئى للهوية منقوش فى الاستفتاء العام اليومى الذى يمثّل الخطاب الأدائى للشعب. فعودة رينان البيداغوجية إلى إرادة الانتماء إلى أمّة تتشكّل من خلال توزّع الأصوات فى الاستفتاء العام كما تواجه بهذا التوزّع فى الوقت ذاته. وهذا التعطّل الأخير فى هوية الإرادة هو مثال آخر على سرد الانتماء إلى أمّة والذى هو سرد إضافى يضاف دون أن يضيف. واسمحوا لى أن أذكركم بتوصيف ليفور اللافت لما مارسه التصويت فى القرن التاسع عشر من تأثير أيديولوجى، حيث كان خطر الأصوات يعتبر أشدّ تهديداً من خطر الغوغاء: كانت مثل هذه الفكرة عن الصوت معاكسة لفكرة جوهر المجتمع. فالصوت يعطّل الوحدة، ويدمّر الهوية (٥٣). وما يكشف زمنية الإنكار الغريبة التى تنطوى عليها الذاكرة القومية هو تكرار الدالول القومى بوصفه تعاقب تصويتات لا بوصفه تزامناً. وبذا يغدو

الاضطرار إلى النسيان بمثابة الأساس لتذكّر الأمّة، وتجديد شعبها، وتخيّل إمكانية وجود أشكال أخرى منافسة وتحررية من أشكال التعيين الثقافى للهوية.

يُخْفِقُ أندرسون فى أن يموقع زمن الدالول الاعتباطى الذى هو زمن مولِّد للاغتراب فى ذلك الفضاء المطبَّع، والمقوْمَن الذى يرسمه للجماعة المتخيَّلة. وعلى الرغم من أنّه يستعير من وولتر بنجامين فكرته عن الزمن الفارغ المتجانس الذى هو زمن سرد الأمّة الحديث، إلاّ أنّه يغْفِل ذلك التجاذب العميق الذى يموقعه بنجامين فى قرارة التلفّظ بسرد الحداثة. فهنا، حيث تُنازِع بيداغوجيات الحياة والإرادة تواريخ الشعب الحيّ المرتبكة، وثقافات بقائه ومقاومته، يُدْخِل بنجامين فجوةً لا تزامنية متباينةً فى وسط تلاوة الحكاية. ومن هذا الانشطار فى التلفّظ، من هذا الروائىّ المتأخّر زمنيًا، دون أن يكون تلهّيه هو الذى أخّره، يبزغ تجاذب فى السرد المجتمع الحديث يتكرر فى وسط الوفرة والامتلاء، تجاذبٌ لم يُستشر بشأنه ولا سبيل لعزائه وتهدئته:

> لقد عزل الراوى نفسه. مسقط رأس الرواية هو الفرد المنعزل، الذى لم يعُدْ قادراً على التعبير عن نفسه بضرب أمثلة عن أهمّ انشغالاته، والذى لا يسْتشار ولا يستطيع أن يستشير الآخرين. أن تكتب رواية يعنى أن تحمل ما هو متباين وغير متكافئ وتمضى به إلى الأقاصى فى تمثيل الحياة البشرية. ففى خضمّ امتلاء الحياة، وعبر تمثيل هذا الامتلاء، تقدّم الرواية دليلاً على ارتباك العيش الشديد(٥٤).

والحال، أنَّ الأمّة تُطْلِق سردها المتفارق من هذا التباين أو اللاتكافؤ فى خضمّ اليومى. ومن هوامش الحداثة، عند الأقاصى المتباينة اللامتكافئة لتلاوة القصة، سوف نواجه سؤال الاختلاف الثقافى بوصفه ارتباك عيشِ الأمّة وكتابتِها.

الاختلاف الثقافي

لا ينبغي للاختلاف الثقافي أن يُفْهَم على أنّه لعبٌ حرٌّ تلعبه ضروب الاستقطاب والتعددية في زمن الجماعة القومية الفارغ المتجانس. فتضارب المعاني والقيم المتولّدة في سيرورة التأويل الثقافي هو نتيجة لارتباك العيش في فضاءات المجتمع القومي الحدّية، ذلك الارتباك الذي حاولت أن أتتبّع آثاره. والاختلاف الثقافي ـ بوصفه شكلاً من التدخّل ـ يسْهِم في منطقٍ من الهدم الإضافيّ مشابهٍ لاستراتيجيات الخطاب الأقلويّ. وسؤال الاختلاف الثقافي يواجهنا بتنظيمٍ للمعارف أو توزيعٍ للمارسات التي توجد إلى جانب بعضها البعض، مثل abseits تشير إلى شكلٍ من التناقض أو التناحر الاجتماعي الذي ينبغي مفاوضته وليس محوه أو إلغاؤه. فالاختلاف بين المواقع والتمثيلات المتفارقة للحياة الاجتماعية ينبغي أن يفْصَح عنه دون تغلّب على المعاني والأحكام المتباينة التي تُنْتَج ضمن سيرورة التفاوض عبر الثقافات.

وتحليل الاختلاف الثقافي يتدخّل ليغيّر سيناريو الإفصاح، لا ليكتفي بإزاحة النقاب عن الأساس المنطقي الذي يقف خلف التمييز السياسي أو التفرقة السياسية. فهو يغيّر مواقع النطق وعلاقات التوجّه ضمن هذا النطق، لا ما قيل وحسب وإنّما مكان قوله أيضاً، لا منطق الإفصاح وحسب وإنّما **موضوع** النطق أيضاً، فغاية الاختلاف الثقافي هي أن يعيد الإفصاح عن جماع المعرفة من منظور الموقع الدالّ للأقلية التي تقاوم إضفاء الكلّية، أي من منظور التكرار الذي لن يعود نفسه، والنقص – في – الأصل الذي يفضي إلى استراتيجيات سياسية وخطابية لا يؤدّى فيها **الانضياف** إلى إضافة بل يعمد إلى زرع الاضطراب في حسابات القوة والمعرفة، مولّداً فضاءاتٍ أخرى من التدليل التابع. أمّا الذات التي تميّز خطاب الاختلاف الثقافي فهي ذاتٌ حوارية أو تحويلية* على طريقة التحليل النفسي. فهي تتشكّل عَبْرَ محلّ **الآخر** مما يشير إلى أنّ

---

*التحويل أو النقلة transference: عملية تتجسّد بواسطتها الرغبات اللاواعية من خلال انصبابها على بعض الموضوعات في إطار نمط من العلاقةِ التي تقوم مع هذه الموضوعات وأبرزها العلاقة مع المحلّل. ويتعلّق الأمر هنا بتكرار نماذج أولية طفلية معاشة مع شعور مفرط بواقعيتها الراهنة. ويغلبِ أن يطلق المحللون هذه التسمية على النقلة الخاصة بوضعية العلاج، دون إضفاء أية صفة أخرى عليها. وتعْرف النقلة تقليدياً بأنها الأرضية التي تقوم عليها مشكلة العلاج التحليلي النفسي، من حيث قيامه، وأساليبه، وتأويله، والحلّ النهائي المميز له.

موضوع تعيين الهوية هو موضوع متجاذب، كما يشير في الوقت ذاته ـ وعلى نحوٍ أشدّ أهمية ـ إلى أنّ فاعلية تعيين الهوية ليست نقية أو كليّة على الإطلاق بل تتشكّل على الدوام من سيرورةٍ من الاستبدال، أو الانزياح، أو الإسقاط.

وأَمْرُ الاختلاف الثقافي لا يقتصر على تمثيل التنازع بين محتوياتٍ متقابلةٍ أو تقاليد متناحرة فيما يخصّ القيمة الثقافية. فهو يدْخِل إلى سيرورة الحكم والتأويل الثقافيين تلك الصدمة المفاجئة التي هي صدمة زمن التدليل المتعاقب اللامتزامن، أو زمن القطع الذي يحْدِثه السؤال الإضافي الذي حاولت أن أُحْكِم صياغته آنفاً. والحال، أنّ إمكانية التنازع الثقافي ذاتها، أو القدرة على تغيير الأساس الذي تقوم عليه المعارف، أو القدرة على الانخراط في حرب مواقع، هي التي تسم إقامة أشكال جديدة من المعنى، وأشكال جديدة من استراتيجيات تعيين الهوية. ذلك أنّ ضروب الاختلاف الثقافي تستجوب أشكال الهوية، تلك الأشكال، التي تكون ناقصة أو مفتوحةً للترجمة الثقافية على الدوام، نظراً لتورطها المستمر في منظومات رمزية أخرى. وبذا تكون بنية الاختلاف الثقافي **الغريبة** قريبة من فهم ليفي شتراوس لـ اللاوعي، على اعتبار أنّ هذا الأخير يوفّر للوقائع الاجتماعية طابعها المشترك والنوعي... ليس لأنّ اللاوعي هو الملاذ الذي تلجأ إليه ذواتنا السريّة بل لأنه... يمكّننا من التماشي مع أشكال من النشاط هي **نشاطاتنا وغيرها في آنٍ معاً**(٥٥). (التشديد لي).

لا يكفي، إذن، أن ندرك المنظومات السيميائية التي تُنْتِجُ دواليل الثقافة وتشتّت هذه الدواليل. فالأهمُّ من ذلك بكثير هو ما يواجهنا من تحدي قراءة الآثار التي تخلّفها جميع تلك الخطابات والمؤسسات المعرفية المتعددة التي تشكّلِ شرط الثقافة وسياقاتها، وتحويل كلّ ذلك إلى حاضرِ أداءٍ ثقافيٍ معيّن. وكما ساجلت وأساجل على مدى هذا الفصل، فإنّ مثل هذه السيرورة النقدية تقتضي زمنيةً ثقافيةً متفارقة تكون قادرةً، في الوقت ذاته، على الإفصاح عن أشكال من النشاط هي نشاطاتنا وغيرها في آنٍ معًا، كما يقول ليفي شتراوس.

وأنا أستخدم كلمة آثار لأشير إلى نوعٍ خاص من التحويل الخطابي **العابر للفروع المعرفية** أو **الواقع بين الفروعِ المعرفية** مما يقتضيه تحليل الاختلاف الثقافي. فأنْ ندخل إلى بينية الفروع التي تسم النصوص الثقافية يعني ألاّ نستطيع أن نحدّد سياق الشكل الثقافي البازغ من خلال تحديد موقعه تبعًا لمعطياتٍ عليّةٍ خطابية أو أصلٍ

خطابى محدَّدين مسبقًا. وما ينبغى القيام به هو ضرورة أن نبقى على انفتاح فضاءٍ إضافى من أجل الإفصاح عن المعارف الثقافية المتجاورة والمتمفصلة دون أن تكون تراكميةً، أو غائيةً، أو ديالكتيكيةً بالضرورة. ذلك أنَّ اختلاف المعرفة الثقافية الذى ينضاف دون أن يضيف هو عدوّ تعميم المعرفة الضمنى أو مجانسة التجربة **الضمنية**، حيث يعرّف كلود ليفور هذا التعميم وهذه المجانسة بأنهما الاستراتيجيتان الرئيسيتان من استراتيجيات الاحتواء والانغلاق فى الإيديولوجيا البرجوازية الحديثة.

والوقوع بين الفروع المعرفية هو اعترافٌ بدالول الاختلاف الثقافى البازغ الذى يُنْتَج فى الحركةِ المتجاذبة بين التوجّه البيداغوجى والتوجّه الأدائى. فهو ليس مجرّد إضافةِ مجَانِسةٍ تضيف محتوياتٍ أو سياقاتٍ تزيد من إيجابية فرعٍ ما أو حضورٍ رمزيٍ ما محَدَّدين مسبقًا. وفى الدافع القلق إلى الترجمة الثقافية، تكشف مواقع المعنى الهجينة عن صدعٍ فى لغة الثقافة يشير إلى أنَّ التشابه الذى يبديه **الرمز** فى لعبة عبر المواقع الثقافية لا ينبغى أن يغطّى عِلى حقيقة أنّ تكرار **الدالول** ـ فى أيّة ممارسةٍ اجتماعيةٍ مخصوصة ـ يكون مختلفاً ومبايِناً على السواء. وهذا اللعب المتفارق الذى يلعبه الرمز والدالول يجعل الوقوع بين الفروع المعرفية مثالاً علىَ تلك اللحظة الحديّة التى تَسِم الترجمة والتى يدعوها وولتر بنجامين بـ أجنبيّة اللغة(٥٦). وأجنبية اللغة هى نواةُ ما هو غير قابلٍ للترجمة والذى يمضى إلى ما هو أبَعد من نقل موضوع البحث بين النصوص والممارسات الثقافية. فنقل المعنى بين منظومات المعنى، أو ضمنها، لا يمكن أبداً أن يكون كلّياً وكاملاً، لأنَّ لغة الترجمة تلفُّ محتواها وتغلّفه مثل عباءة ملكية ذات طيّات كثيرة... [وهى] تدلُّ على لغةٍ أشدّ كثافةً من لغة محتواها وبذا تظلُّ غير مناسبة لهذا المحتوى، تظلُّ مفرطة القوة وغريبة(٥٧).

إنَّ انزلاق التدليل هو ما يُحتَفَى به فى أغلب الأحيان فى الإفصاح عن الاختلاف، وذلك على حساب هذه السيرورة المولّدة للاضطراب من استخدام الدالّ قوته المفرطة على المحتوى. غير أنّ انمحاء المحتوى فى بنية الاختلاف اللغوى الخفيّة إنما الملحّة واللافتة للانتباه لا يقودنا إلى ضَرْبٍ عام وصورىّ من الاعتراف بوظيفة الدالول. فعباءة اللغة غير المناسبة تغرّب المحتوى بمعنى أنها تحرمه من أىّ منفذٍ مباشرٍ إلى مرجعٍ مستقرٍّ أو كلىّ خارج ذاته. وهى تشير إلى أنَّ التدليلات الاجتماعية ذاتها

تتشكّل في فعل النطق، في الانشطار المتفارق، اللامتكافئ، بين الـ énoncé والـ enonciation، مقوّضةً بذلك انقسام المعنى الاجتماعى إلى داخلٍ وخارج. وبذا يغدو المحتوى بمثابة الـ mise-en-scéne المولِّد للاغتراب الذي يكشف بنية الاختلاف اللغوى الدالّة: وهذه سيرورة لا ترى أبداً بحدّ ذاتها، بل ترمق وحسب فى فرجة أو انفراجةٍ فى عباءة بنجامين الملكية، أو فى التناوش بين تشابه الرمز واختلاف الدالول.

والحال، أنّ من الممكن بلْوَرَة سجال بنجامين وإحكامه مزيداً من الإحكام بما يخدم نظريةً فى الاختلاف الثقافى. ذلك أنه من غير الممكن استخدام القوة المفرطة حيال مفعول الواقع الذى يسم المحتوى إلاّ بالانكباب على ما يدعوه بنجامين بـ الهواء اللغوىّ النقىّ - الدالول بوصفه سابقًا على أىّ موقع للمعنى - ممّا يمكّن عندئذٍ من جعل جميع اللغات الثقافية أجنبيةً حيال ذاتها. ومن منظور الأجنبية هذه، فإنّه يغدو من الممكن نقش ما تتميّز به المنظومات الثقافية من محليّةٍ خاصة - اختلافاتها المتباينة اللامتكافئة - كما يغدو من الممكن ـ عبر تلك الإحاطة بالاختلاف ـ أداء فعل الترجمة الثقافية. ففى فعل الترجمة يغدو المحتوى المتعيّن مغترباً وغريباً، وهذا، بدوره، ما يترك لغة الترجمة Aufgabe، لا تنى تواجه نظيرها، ما هو غير قابل للترجمة، ما هو غريب وأجنبىّ.

أجنبية اللغات

علىَّ عند هذا الحدّ أن أفسح مجالاً لـ :vox populi لتقليدٍ مسكوت عنه نسبيًا من تقاليد الشعوب الكولونيالية، وما بعد الكولونيالية، والمهاجرين، والأقليات، تلك الشعوب التائهة التى لا يمكن احتواؤها ضمن Heim الثقافة القومية وخطابها ذى الصوت الواحد، بل هى ذاتها علامات حدٍّ يبذّر التحول والانزياح والاغتراب فى حدود الأمّة الحديثة. إنها جيش ماركس الاحتياطى من العمال المهاجرين الذين يشطرون الصوت الوطنى الأحادى بإطلاقهم أجنبية اللغة وصيرورتهم جيش نيتشه السيّار من الاستعارات، والكنايات، وضروب التجسيم*. إنها تفصح عن الموت - فى - الحياة مما

*التجسيم anthropomorphism فى معانيه الشائعة والأصلية، يشير إلى الاعتقاد بأنّ الحيوانات أو الأشياء لها مشاعر أو خصائص كالإنسان، أو إلى الاعتقاد بأن الله يمكن أن يظهر بشكل إنسانى. وبذا، فإنّ الكلمة يمكن أن تدلّ على خلع الصفات البشرية على الإله، أو إلى عزو الصفات البشرية إلى غير العاقل، كائناً ما كان.

يعترى فكرة الجماعة المتخيَّلة للأمة، وعن الاستعارات البالية للحياة القومية الزاهية التى راحت تدور الآن فى سردٍ آخر من تراخيص الدخول وجوازات السفر وتراخيص العمل التى تحفظ الحقوق الإنسانية للأمّة وتكثّرها، تلتزم بها وتخرقها فى آنٍ معًا. وعبر تراكم تاريخ الغرب ثمّة أولئك الذين يتفوّهون بخطاب السوداوى والمهاجر ذى المعانى الخفيّة الملغزة. صوتهم هو الصوت الذى يكشف عن فراغٍ شبيه بعض الشيء بما يصفه أبراهام وتوروك بأنّه **مناهض للاستعارة** مناهضةً جذرية: ذلك التدمير الاستيهامى للفعل الذى يجعل الاستعارة ممكنةً، فعل التعبير بالكلمات عن الفراغ الفموى الأصلى، فعلِ الاجتياف(٥٨). فالموضوع الضائع ـ الـ Heim القومى ـ يتكرر فى الفراغ الذى يصورٍ مسبقاً ويُفْرِغ مسبقاً فى الوقت ذاته ذلك الصوت الواحد الذى يجعله unheimlich؛ مشابهاً للإدماج* الذى يغدو النظير أو الصنو الشيطانى للاجتياف وتعيين الهوية. فموضوع الضياع مكتوب على أجساد الشعب، على النحو الذى يتكرر فيه فى الصمت الذى يتفوّه بأجنبية اللغة. وكما يقول جون برغر، فإنّ حالة الهجرة التى يعيشها عامل تركى فى ألمانيا هى

> مثل حدثٍ فى حلْمٍ حلَم به شخصٌ آخر. فما ينتويه المهاجر تخترقه ضرورات تاريخية لايدركها هو أو أىٌّ ممّن يقابِلهم. وذلك هو السبب فى أنَّ حياته تبدو مثل حلمٍ حلم به سواه... إنّهم- وقد أقلعوا عن الاستعارة- يراقبون الإيماءات ويتعلّمون محاكاتها... التكرار الذى تستقرّ من خلاله إيماءة فوق أخرى، على نحوٍ دقيق لكنه معاند، وكومة الإيماءات التى تتكدّس دقيقة بعد دقيقة، وساعة بعد ساعة، أمر منهك. فسرعة العمل لا تتيح أىّ وقت من أجل الإعداد للإيماءة. والجسد يفقد عقله فى

---

* **الإدماج** incorporation: عملية يقوم الشخص فيها بإدخال موضوع ما إلى جسده ويحتفظ به هناك بأسلوب يتفاوت فى درجة هواميته. ويشكّل الإدماج هدفاً نزوياً وأسلوباً من علاقة الموضوع مميّزاً للمرحلة الفمية. ومع أنّه ذو صلة مفضّلة مع النشاط الفمى وتناول الطعام، إلا أنه يمكن أن يعاش أيضًا على صلة مع مناطق أخرى مولدة للذّة، ومع وظائف أخرى. وهو يشكّل النموذج الجسدى الأول للاجتياف. والحال، أن للإدماج ثلاثة معانٍ تمثّل فيه: الحصول على اللذة من خلال إدخال موضوع ما إلى الذات، وتدمير هذا الموضوع، وتمثل صفات هذا الموضوع من خلال الاحتفاظ بها داخل الذات. وهذا الجانب الأخير الذى يجعل من الإدماج ركيزة الاجتياف والتماهى.

> الإيماءة. ونظراً لكتامة التمويه في الكلمات... فإنّه يتعامل مع أصوات اللغة المجهولة كما لو أنها ضرْبٌ من الصمت. ولكي يخرج من صمته، فإنّه يتعلم عشرين كلمة من اللغة الجديدة. غير أنَّ ما يذهله في البداية، هو أنَّ معناها قد تغيّر إذْ تلفّظ بها. فقد طلب قهوة. لكنَّ ما أشارت إليه الكلمات بالنسبة للنادل هو أنه يطلب قهوةً في بار حيث لا ينبغي أن تطلب القهوة. وقد تعلّم كلمة فتاة. لكنَّ ما عنته هذه الكلمة حين استخدامها هو أنّه كلب شهواني. أَمِنَ الممكن الرؤية عبر كتامة الكلمات؟(٥٩).

عبر كتامة الكلمات نواجه الذاكرة التاريخية للأمّة الغربية المضطرة إلى النسيان. وكوننا بدأنا هذا الفصل بحاجة الأمّة إلى استعارة، فإنني أودّ أن ألتفت الآن إلى ضروب الصمت الموحشة لدى الشعب التائه، إلى ذلك الفراغ الفموي الذي يبرز حين يقْلِع التركي عن الاستعارةِ الخاصة بثقافةٍ قوميةٍ :heimlich فالعودة النهائية هي بمثابة أسطورة بالنسبة للمهاجر التركي، كما يقال لنا، كومة توقٍ وصلوات... لا تحدث أبداً على النحو الذي تمّ تخيّلها عليه. ليس ثمة عودة نهائية(٦٠).

إنّ ما هو unheimlich في تكرار إيماءةٍ بعد إيماءة، وفي الحلم الذي حلم به شخصٌ آخر، وفي العودة التي هي أسطورة، لا يقتصر على صورة التكرار وحدها، بل يطول رغبة التركي في البقاء على قيد الحياة، وفي أن يسمّى، وأن يثبّت، ممّا لا تسمّيه الإيماءة بحدّ ذاتها. فالإيماءة تتداخل وتتراكم على نحوٍ متواصل، دون أن تضيف إلى معرفة العمل أو الشغل. ومن غير اللغة التي تمدّ جسراً بين المعرفة والفعل، ومن غير إضفاء طابع الموضوع على السيرورة الاجتماعية، فإنّ التركي يعيش حياة النظير أو الصنو، حياة الأوتوماتون. فالأمر ليس أمر صراع بين السيّد والعبد، بل مجرد محاكاة للحياة والعمل في إعادة الإنتاج الميكانيكية للإيماءات. وكتامة اللغة تخْفق في ترجمة صمته أو النفاذ إليه والجسد يفقد عقله في الإيماءة. وهذه الأخيرة تتكرر ويعود الجسد عندها، لا مكفّناً بالصمت وإنّما غير مترجم على نحوٍ مخيفٍ في موقع نطقه العنصري: أن تقول فتاة يعني أن تكون كلباً شهوانياً، وأن تطلب قهوة يعني أن تواجه البار الملوّن.

تعود صورة الجسد حيث ما كان ينبغي أن يكون سوى أثرها، بوصفها دالولاً أو حرفاً. فالتركي بوصفه كلباً ليس مجرد هلوسة أو إرهاب، إنه شكل معقّد من الاستيهام الاجتماعي. وتجاذب هذا الاستيهام لا تمكن قراءته على أنّه نوع من الإسقاط العنصري / الجنساني المألوف حيث تَسْقطُ آثام الرجل الأبيض على الرجل الأسود، ويتمُّ احتواء قلق الرجل الأبيض في جسد المرأة البيضاء التي يحجب جسدها الاستيهام العنصري ويعرضه أو يبديه في الوقتِ ذاته. فما يفوت هذه القراءة هو، على وجه التحديد، محور تعيين الهوية - رغبةُ رجلٍ (أبيض) في رجلٍ (أسود) - هذا المحور الذي يصادق على ذلك التلفّظ ويجيزه وينتِج ضلال الإحالة البارانويّ، الرجل – الكلب الذي يواجه اللغة العنصرية بتغايرها الخاص، أجنبيتها الخاصة.

هكذا يغدو آخر الإيماءة الصامت والكلام المُخْفَق ما يدعوه فرويدِ العضو الذي ينتمي إلى القطيع بالمصادفة(٦١)، الشخص الغريب، الذي يثير حضوره المجرَّد من اللغة قلقًا وعدوانية قديمين بإعاقته البحث عن موضوعات للحب نرجسية يمكن فيها للذات أن تعيد اكتشاف ذاتها، ويقوم عليها amour propre الجماعة. وإذا ما كانت رغبة المهاجرين فِي محاكاة اللغة تُنْتِج فراغًا واحداً في الإفصاح عن الفضاء الاجتماعي - حيث تستحْضر كتامة اللغة، فضْلتها غير القابلة للترجمة - فإنّ الاستيهام العنصري، الذي ينكر تجاذب رغبته، يكشف عن فراغٍ آخر في الحاضر. وصمت المهاجر يستحثّ بتلك الاستيهامات العنصريةِ عن النقاء والاضطهاد التي ينبغي على الدوام أن تعود من **الخارج**، كيما تغرّب حاضر حياة المتروبوليس، كيما تجعله مألوفاً على نحوٍ غريب. والحال، أننا في السيرورة التي ينتهي من خلالها الموقع البارانويّ إلى إفراغ المكان الذي يتكلّم منه، نبدأ برؤية تاريخ آخر للّغة الألمانية.

وإذا ما كانت تجربة الـ Gastarbeiter التركي تمثّل تباين الترجمة أو عدم تكافئها، فإنّ **الآيات الشيطانية** لسلمان رشدي تحاول أن تعيد تحديد حدود الأمّة الغربية بحيث تغدو أجنبية اللغة الشرط الثقافي الذي لا بدّ منه لنطق اللغة الأمّ. ففي مقطع روزا دياموند من **الآيات الشيطانية** يبدو أنّ رشدي يشير إلى أنّ من غير الممكن لتغاير الثقافة القومية الجذري أن يخلق أشكالاً جديدة من العيش والكتابة إلاّ من خلال سيرورة التشتيت، في المعنى، والزمن، والشعوب، والحدود الثقافية والتقاليد التاريخية: مشكلة الإنجليز هو أنّ تاريخهم جرى وراء البحار، بحيث إنهم يعرفون ما يعنيه(٦٢).

يتأتى س. س. سيسوديا السكّير ـ المعروف أيضًا باسم ويسكي سيسوديا ـ بهذه الكلمات كجزء من ترداده لـ مشكلة الإنجليز. وروح كلماته هي بمثابة تجسيد للسجال الذي أقدّمه في هذا الفصل. فقد أشرتُ إلى أنّ الماضي القومي السلفي ولغة الانتماء القديم التي تميّزه يهمّشان حاضرَ حداثة الثقافة القومية، مشيراً بالأحرى إلى أنّ التاريخ يجري خارج المركز واللبّ. وساجلتُ على الأخصّ بأنّ حالات التماس الماضي القومي ينبغي أيضًا أن تُرى بوصفها فضاءً متقدّماً من فضاءات التدليل يفرّد الكليّة الثقافية للأمّة. فهو يُدْخِل شكلاً من تغاير التوجّه الذي يجسّده رشدي في الشخصيات السردية لكلٍّ من جبريل فاريشتا / صلاح الدين شَمْشَا، أو جبريل فاريشتا / السِّيرْ هنري دياموند، بما يشير إلى أنّ السردية القومية هي موضع تعيينٍ متجاذب للهوية، هامشٌ لالتباس المعنى الثقافي يمكن أن يغدو فضاءً لموقعٍ أقلويّ متوتر. ففي خضمّ امتلاء الحياة، وعبر تمثيل هذا الامتلاء، تقدّم الرواية دليلاً على ارتباك العيش العميق.

تمثّل روزا دياموند، وقد أُسْبِغَ عليها منظر الشبح أو الطيف، وغدا التكرار بالنسبة لها مصدر راحة نظراً لتقدّمها في السنّ، تمثّل الـ Heim أو الوطن الإنجليزي. ثمّة موكبٌ تاريخي بهيّ عمره ٩٠٠ عام يعبر جسدها الهشّ الشفّاف وينقش ذاته، في انشطار لغتها الغريب، العبارات البالية، العمل غير المكتمل، والمنظر العظيم، كلّ ذلك جعلها تشعر أنها صلبة، راسخة، سرمدية، بدلاً من كونها ذلك المخلوق المليء بالصدوع والعيوب كما تعرف نفسها(٦٣) . ولأنّ روزا دياموند مبنيّة من بيداغوجيات الوحدة القومية وأنسابها البالية ـ حيث تشكّل رؤيتها معركة هاستنغز* مرساة كينونتها ـ ومُرقّعةً ومتشظية، في الوقت ذاته، في ارتباك العيش المتباين اللامتكافئ الذي تعيشه الأمّة، فإنّ حديقتها الخضراء البهيجة هي البقعة التي يحطّ فيها جبريل فاريشتا حين يسقط من جوف طائرة البوينغ فوق إنجلترا الجنوبية، المخضلّة.

***معركة هاستنغز** Battle of Hasting : معركة سنة ١٠٦٦ نجح فيها الدوق وليم النورماندي الملقّب بالفاتح بإلحاق هزيمة منكرة بجيش هارولد الإنجليزي، لتصير إنجلترا بعدها محكومةً من قبل النورماند حتى سنة ١٤٨٥ ولما كان النورمان أتباعًا في ولايتهم نورماندي للتاج الفرنسي، فإن إنجلترا صارت بدورها في وضع التبعية لفرنسا، وذلك حتى مجيء أسرة تيودور إلى العرش الإنجليزي سنة ١٤٨٥.

يفاقم تنكّر جبريل بثباب زوج روزا الميّت، سرْ هنرى ديامونـد، الملاك الكولونيالى السابق، وكذلك تنكرّه ما بعد الكولونيالى، يفاقمان الانشطار الخطابىّ بين صورة تاريخٍ قومىّ متّصل والصدوع والعيوب التى تعرف روزا نفسها عليها. وما يبرز– على مستوىً أول– هو حكاية شعبية عن علاقة غرامية أرجنتينية، سرّية، قائمة على الزنا، حكاية عن هوىٍ فى البامباس* مع مارتن دى لاكروز. لكن الأهمّ من ذلك، وما تربطه علاقة متوترة مع الإكزوتيكية أو الغرائبية، هو ظهور سرد قومى هجين- يحوّل الماضى النوستالجى إلى زمن سابق ممزّق ويزيح الحاضر التاريخى إذْ يفتحه على تواريخ أخرى وذواتٍ سردية متباينة. ويبرز القطع أو الانشطار فى النطق مع زمنيته التكرارية كيما يعيد نقش شخصية روزا ديامونـد فى تجسّدٍ جديد مخيف. وجبريل ـ المهاجر الهجين فى ملابسه التنكرية، بوصفه السر هنرى ديامونـد، يقلّد ويحاكى الإيديولوجيات الوطنية والبطريركية الكولونيالية التعاونية، مجرّداً تلك السرديات من سلطتها الإمبريالية. وتحديقة جبريل المتكررة تشطب تاريخ إنجلترا المتزامن، تلك الذكريات الجوهرانية عن **وليم الفاتح ومعركة هاستنغز**. وفي منتصف رواية عن رتابة حياة روزا المنزلية الدقيقة والحريصة على الشكليات مع السرْ هنرى- حيث يرتبط الجنس دوماً مع الشّرى** - فإنّ روزا ديامونـد يجرفها زمن آخر وذكرى سرد آخر ويمكنك أن تسمع ـ عبر المنظر العظيم للتاريخ الإمبريالى ـ صدوعًا وعيوباً تتكلّم بصوتٍ آخر:

> عندئذٍ بدأتْ دون أن تزعج نفسها بكان يا ماكان. وسواء كان ذلك صحيحًا أو خاطئًا فقد استطاع أن يرى الطاقة الرهيبة التى كانت تسرى فى القصّ... وأنّ هذه الذكرى المؤلّفة من مواد مختلطة ملخبطة هى فى حقيقة الأمر قلبها ذاته، صورتها... هكذا لم يكن من الممكن التمييز بين الذكريات والرغبات، بين التلفيقات والحقائق الراسخة، لأنّ روزا ديامونـد لم تعرف حتى وهى على فراش الموت كيف تنظر إلى تاريخها نظرةً مباشرة جريئة(٦٤).

---

*لبامباس Pampas: سهول وبرارى أمريكا الجنوبية.

** الشّرى Sherry: خمر إسبانية الأصل.

وماذا عن جبريل فاريشتا؟ حسنٌ، إنّه القذى فى عين التاريخ، بقعته العمياء التى لا تدع للتحديقة القومية أن تستقر فى المركز. وتنكّره بهيئة الذكورة الكولونيالية ومحاكاتها يتيحان لعيوب التاريخ القومى أن تتكلم بسردٍ مفعمٍ بالتجاذب والاختلاط. بيد أنّ هذه الشعوذة السردية على وجه التحديد هى ما يؤسّس لإعادة دخول جبريل إلى بريطانيا المعاصرة. وهو ــ بوصفه ما بعد كولونيالى متأخّر فى الزمن ــ يهمّش كليّة الثقافة القومية ويفرّدها. فهو التاريخ الذى جرى فى مكان آخر، وراء البحار ـ وحضوره ما بعد الكولونيالى المهاجر لا يثير نوعاً من الخلط المتجانس للثقافات، بل يفْصح عن سرد الاختلاف الثقافى الذى لا يمكن أبداً أن يترك للتاريخ القومى أن ينظر إلى ذاته نظرةً شاملةً وجريئةً نرجسية.

ذلك أنّ حدّية الأمّة الغربية هى ظلٌّ تناهيها الخاص: الفضاء الكولونيالى الذى يُؤَدّى فى جغرافيا الفضاء المتروبولى واسعة الخيال، تكرار أو دعوة المهاجر ما بعد الكولونيالى كيما يغرّب كليّة التاريخ. فالفضاء الكولونيالى هو الآن إضافة إلى المركز المتروبولى، وهو يقف مع الغرب فى علاقةِ تبعيةٍ وإلحاقٍ لا تعظّم من **حضور** الغرب بقدر ما تعيد رسم حدوده فى تخوم الاختلاف الثقافى المهدّدة المتوترة، ذلك الاختلاف الذى لا يضيف أبداً، بل يظلّ على الدوام أقلّ من أمّة واحدة ومزدوجاً.

ومن هذا الانشطار فى الزمن وفى السرد تبرز للمهاجر معرفة غريبة وقوية هى معرفة منفصمة وهدّامة فى آنٍ معاً. ففى هيئته كجبريل رئيس الملائكة، يرى جبريل فاريشتا تاريخ المتروبوليس الكئيب: حاضرها الغاضب الملىء بالأقنعة وضروب المحاكاة الساخرة، وهى تتلوى وتكاد تختنق بعبء ماضيها الذى لم ترفضه ولا يمكنها أن تتحمله، محملقةً فى كآبة مستقبلها التّعس,٦٥ ومن سرد روزا دياموند الفاقد للمركز دون أن تزعج نفسها بكان يا ما كان، يغدو جبريل ـ وإنْ يكن على نحوٍ جنونى ـ مبدأ تكرار ساخط:

> هؤلاء الإنجليز الضعفاء! ـ ألَم يخطر لهم أنٍ تاريخهم سيعود لينتابهم كالشبح؟ ـ المحلىّ هو شخص مضطهد حلمه الدائم أن يغدو المضطهِد (فانون) .... سوف يجعل هذه الأرض جديدة. إنّه جبريل، رئيس الملائكة. ـ **وأنا عائد.** (٦٦)

فإذا ما كان الدرس الذى يعلّمنا إياه سرد روزا هو أنّ الذاكرة القومية هى على الدوام موضع هجنة التواريخ وانزياح السرديات، فإنّ جبريل- المهاجر الساخط- هو من يأتى عبره إدراكنا لتجاذب الاختلاف الثقافي: فالإفصاح **عبر** التباين واللاتكافؤ هو ما يبنى جميع سرديات تعيين الهوية، وجميع أفعال الترجمة الثقافية.

كان ملتصقاً بالخصم، وقد التفت ذراعا أحدهما حول جسد الآخر، فمٌ لفم، رأسٌ لذيل.... لا مزيد من هذه الالتباسات التى تحْدثها إنجلترا: تلك الضروب من الخلط التوراتى - الشيطانى... فى القرآن ١٨ : ٥٠، الأمر واضح وضوح النهار.... كم هو علمى أكثر، ويمكن فهمه تماماً... إبليس/الشيطان نصير لظلام، جبريل نصير النور... آهِ يا أشدّ المدن شيطانيةً وخداعاً... حسن إذن، مشكلة الإنجليز هى، هى - فى كلمة يلفظها جبريل بوقار، كلمة هى الدالول الطبيعى أكثر من أى دالولٍ آخر على الاختلاف الثقافى... مشكلة الإنجليز هى... بكلمةٍ واحدة... مناخهم(٦٧).

المناخ الإنجليزى

أَنْ نختم بالمناخ الإنجليزى يعنى أن نثير، فى آنٍ معًا، أشدّ دواليل الاختلاف القومى تغيّراً ومحايثة. فهو يحرّض ذكريات الأمّة العميقة المنحوتة فى الطباشير والحجر الكلسى، فى التلال المحشوة كما اللحاف، والسبخات المهدّدة بالريح، والبلدات الهادئة حيثٍ تنتصب الكاثدرائيات، وذلك الركن من أرضٍ أجنبية هى إنجلترا الأبدية. وهو يحيى أيضاً ذكريات نظيرهِ أو صنوه الشيطانى: حرّ الهند وغبارها، فراغ إفريقيا المعتم،العماء المدارى الذى كتبَ له أن يكون استبدادياً وجامحاً مما جعله جديراً بأن تحقّق فيه المهمة الحضارية. بيد أنّ هذه الجغرافيات واسعة الخيال والتى طالت بلداناً وإمبراطوريات هى جغرافيات راح يعتريها التغيّر، وتلك الجماعات المتخيّلة التى عرِفت على حدود الأمّة ذات الصوت الواحد راحت تغنى بأصوات مختلفة. وإذا ما كنتَ قد بدأت بتبعثر الشعب عبر البلدان، فإننى أودُّ أن أختم بتجمّعهم فى المدينة، بعودة ما هو شتاتىّ، بما بعد الكولونيالى، بـ **أغانى هاندزورث**، بلندن رشدى التى أُضْفيَتْ عليها الصفة المدارية، وأُعيدت تسميتها باسم غريب هو **إيلوين ديوين** فى تنكّر المهاجر: فإلى المدينة يأتى المهاجرون، والأقليات، والشتات كيما يغيّروا تاريخ

الأمّة. وإذا ما كنتُ قد أشرتُ إلى أنَّ الشعب يبرز فى تناهى الأمّة، راسماً حدود الهوية الثقافية، ومُنْتِجاً خطاب الأقاليم والزمنيات الاجتماعية ذا الحدّ المزدوج، فإنَّ المدينة، فى الغرب- وعلى نحوٍ متزايدٍ فى غير مكان- هى التى توفّر الفضاء الذى تؤدّى فيه تعيينات الهوية البلازغية وحركات الشعب الاجتماعية الجديدة. كما أنّ المدينة- فى زماننا- هى المكان الذى يُخْتبر فيه ارتباك العيش بأشدّ ما يكون الاختبار.

ما حاولته فى تلك السرديات التى طعّمتُ بها فصلىَ هذا ليس نظريةً عامةً، بل توتراً مُنْتِجاً معيناً يَسِمُ ارتباك اللغة فى مواقع متنوعةٍ من العيش. ولقد اختبرتُ عدم الاستقرار الخفىّ لدى فانون والأزمنة المتوازية لدى كريستيفا والسرد المتباين اللامتكافئ لدى حكواتى بنجامين الحديث لا لأُشير إلى نوعٍ من الخلاص، بل إلى بقاءٍ ثقافيٍ غريب يجترحه الشعب. فالعيش على تخوم التاريخ واللغة، وعلى حدود العرق والجنس، هو ما يتيح لنا أن نكون فى موقعٍ يسمح بترجمة ما بينها من ضروب الاختلاف إلى نوعٍ من التضامن. وأودُّ أن أختم بشذرةٍ كثيراً ما ترجمتُ من مقالة ولتر بنجامين مهمة المترجم. وأملى أن تقْرأ هذه الشذرة الآن من حافّة الأمّة، وعبر معنى المدينة، ومن هامش الشعب، وفى تشتيت الثقافة العابر للأمم:

كيما ترتبط شظايا إناء بعضها مع البعض الآخر لا بدّ أن تتبع إحداهما الأخرى بأدقّ التفاصيل دون أن يكون ثمّة حاجة لأن **تتشابها**. وبالمثل، فإنَّ على الترجمة- بدلاً من أن تجعل نفسها مشابهة لمعنى الأصل- أن تصوغ ذاتها، بحبٍّ وبالتفصيل، تبعًا لطريقة معنى الأصل، كيما تجعلهما **كليهما** قابلين للإدراك بوصفهما الشظايا المكسورة للغة أكبر، شأنها شأن الشظايا التى هى الأجزاء المكسورة من إناء[٦٨].

هوامش الفصل الثامن:

١- فى ذكري بول موريتز ستريمبل (١٩١٤- ١٩٨٧): بفورزايم - باريس - زيوريخ - أحمد أباد - بوبماى - ميلانو - لوغانو.

٢- أورده إدوارد سعيد فى كتابه **بعد السماء الأخيرة**، (لندن: فابر، ١٩٨٦).

٣- إننى ممتن للتأريخ العظيم الذى كتبه إريك هوبسباوم عن القرن التاسع عشر الطويل، خاصةً عصر رأس المال ١٨٤٨ – ١٨٧٥ (لندن: وايدنفيلد ونيكلسون، ١٩٧٥) وعصر الأمبراطورية ١٨٧٥ – ١٩١٤ (١٩٧٥، نفس مكان النشر). انظر خاصةً بعض الأفكار الموحية حول الأمة والهجرة فى الفصل السادس من المجلد الأخير.

٤- E. Said, **The World, The Text and The Critic** (Cambridge, Mass Harvard University Press, 1983), P.39.

٥- F. Jameson, "Third World literature in the era of multinational capitalism", **Social Text** (Fall 1986), P. 69 and passim

٦- J. Kristeva, "A new type of intellectual: the dissident", in T. Moi (ed.) **The Kristera Reader** (Oxford: Blackwell, 1986), P. 298.

٧- E. Said, "Opponents, audiences, constituencies and community", in H. Foster (ed.) **Postmodern Culture** (London: Pluto, 1983), P. 145.

٨- B. Anderson, "Narrating the nation", **The Times Literary Supplement.**

٩- P. Chatterjee, **Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse** (London: Zed, 1986), P.17.

١٠- E. Gellner, **Nations and Nationalism** (Oxford: Basil Blackwell, 1983), P.56.

١١- ibid, P.38.

١٢- L. Althusser, **Montesquieu, Rousseau**, Marx (London: Verso, 1972), P.78.

١٣- M. Bakhtin, **Speech Genres and Other Late Essays**, C. Emerson.and M. Holquist (eds), V. W. Mc Gee (trans.) (Austin, Texas: University of Texas Press, 1986), P. 31.

ibid, P.34. -١٤

ibid, P. 36 and Passim. -١٥

ibid, PP. 47-9. -١٦

S. Freud, "The "uncanny"", Standard Edition, XVII, J. Strachy (ed.) (London: -١٧ The Hogarth Press, 1974), P. 234. See also PP. 236, 247.

J. Barrell, English Leterature in History , 1730 - 1780 (London: Hutchinson, -١٨ 1983).

H.A.Baker, Jr, **Modernism and the Harlem Renaissance** (Chicago: Chicago -١٩ University Press, 1987), esp. chs 8 - 9.

Barrell, **English Literature**, P. 78. -٢٠

ibid, P.203. -٢١

Baker, **Modernism**, P.77. -٢٢

R. Price, **Maroon Societies**, quoted in Baker, Modernism, P.77. -٢٣

C. Lefort, **The Political Forms of Modern Society** (Cambridge: Cambridge -٢٤ University Press, 1986), PP. 212 - 14.

A. Giddens, **The Nation State and Violence** (Cambridge: Polity, 1985), P.216. -٢٥

N. Poulantzas, **State, Power, Socialism** (London: Verso, 1980) P.113. -٢٦

R. Williams, Problems in Materialism and Culture (London: Verso, 1980), P.43. -٢٧

ولابد أن أشكر البرفسور ديفيد لويد من جامعة كاليفورنيا، بيركلى، إذْ ذكرنى بمفهوم وليامز المهم هذا.

E. Said, "Representing the colonized", **Critical Inquiry**, vol. 15, no.2 (winter -٢٨ 1989), P.225.

S. Freud, "Civilization and its discontents", **Standard Edition** (London: The Ho- -٢٩ garth Press, 1961), P. 114.

ibid. -٣٠

J.- F. Lyotard and J. -L. Thebaud, **Just Gaming** , W. Godzich (trans.) (Manches- -٣١
ter: Manchester University Press, 1985), P. 41.

C. Lèvi - Strauss, **Introduction to the Work of Marcel Mauss**, F. Baker -٣٢
(trans.) (London: Routledge, 1987).

إنّ مارك كوزينس هو الذى لفت انتباهى إلى هذا النص المهم. انظر مراجعته له فى :

New Formation, no.7 (Spring 1989).

أما ما يلى فهو عرض لسجال ليفى شتراوس يمكن للقارئ أن يجده فى القسم ١١ من الكتاب فى الصفحات ٢١ - ٤٤.

M. Foucault, **Technologies of the Self**, H. Gutman et al. (eds) (London: Tavis- -٣٣
tock, 1988).

ibid, PP. 151 - 154. -٣٤

ولقد اختصرتُ السجال علي النحو الذى يلائمنى.

L. Althusser, **Reading Capital** (London: New Left Books, 1972), PP.122-32. -٣٥

لقد اصطنعتُ، بما يلائمنى، مقبوساً مركّباً تركيباً من توصيفات متعددة لألتوسر يوصّف بها المفاعيل الإيديولوجية للتاريخانية.

Foucault, **Technologies**, PP. 162-3. -٣٦

F. Fanon, **The Wretched of the Earth** (Harmondsworth: Penguin, 1969). -٣٧

مقبوساتى وإحالاتى هى من الصفحات 174 ـ 190 .

J. - F. Lyotard, **The Postmodern Condition**, G, Bennington and B. Massumi -٣٨
(trans) (Manchester: Manchester University Press, 1948), P.22.

J. Kristeva, "Women's time", in T. Moi (ed) **The Kristeva Reader** (Oxford: -٣٩
Blackwell, 1986), PP. 187 - 213.

هذه الفقرة كُتِبَتْ استجابةً للأسئلة الملحّة التى طرحها علىّ كلٌّ من ناندينى وبراميندا فى حلقة البروفسور تشومى غابرييل حول الثقافات التوفيقية، فى جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلس.

٤٠- Anderson, "Narrating the nation", P.35.

٤١- J. Derrida, **Of Grammatology**, G.C. Spivak (trans.) (Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, PP. 144-5.

٤٢- ibid., P. 145.

٤٣- R. Gaschè , **The Tain of the Mirror** (Cambridge, Mass(Harvard University Press 1986), P. 211.

٤٤- Kristeva, "Women's Time", P.210.

وأشير هنا أيضاً إلى سجال يوجد فى الصفحة ٢٩٦.

٤٥- جميع المقبوسات هى السيناريو المصور لـ أغانى هاندزورث، الذى قدَّمَ لى بسخاء من قبل **Black Audio and Film Collective.**

٤٦- B. Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983), P. 30.

٤٧- ibid., P. 132.

٤٨- ibid.

٤٩- ibid.

٥٠- Levi - Strauss, **Work of Marcel Mauss**, P. 58.

٥١- E. Renan, "What is a nation?", in H. K. Bhabha (ed.) **Nation and Narration** (London and New York: Routtedge, 1990), P. 19.

٥٢- ibid., P. 11.

٥٣- Lefort, **Political Forms**, P. 303.

٥٤- W. Benjamin, "The storyteller", in **Illuminations**, H. Zohn (trans.) (London: Cape, 1970), P. 75.

live - Strauss, **Work of Marcel Mauss**, P. 35. ٥٥-

W. Benjamin, "The task of the translator", **Illuminations**, H. Zohn (trans.) (London: Cape, 1970), P. 75. ٥٦-

ibid, For a most useful survey of the issue see Tejaswini Nirangana, History, Post - Structuralism and the Colonial Context: Sitting Translation (Berkeliy: California University Press, 1992). ٥٧-

N. Abraham and M. Torok, "Introjection-Incorporation", in S. Lebovici and D. Widlocher (eds) **Psychoanalysis in France** (New York: International University Press, 1981), P. 10. ٥٨-

J. Berger, A Seventh Man (Harmondsworth: Penguin, 1975). ٥٩-

ولقد قمت بتركيب هذا المقطع من مقبوسات مبعثرة فى أمكنة متفرقة من النص.

ibid., P. 216. ٦٠-

S. Freud, "Group psychology and the analysis of the ego", **Standard Edition, XVIII** (London: The Hogarth press, 1961), P. 119. ٦١-

S. Rushdie, **The Satanic Verses** (New York: Veking, 1988), P. 343. ٦٢-

ibid., P. 130. ٦٣-

ibid., PP. 145, 153. ٦٤-

ibid., P. 320. ٦٥-

ibid., P. 353. ٦٦-

ibid., P. 354. لقد بدّلتُ قليلاً فى هذا المقطع كيما يتلاءم مع تسلسل السجال الذى أقدّمه. ٦٧-

٦٨- لقد قام كل من تيموثى باتى وأندرو بنجامين بترجمة هذا المقطع الذى كثيراً ما تمت مناقشته، وما أريد أن ألح عليه هو شكل من الإفصاح عن الاختلاف الثقافى يوضحه بول دى مان فى قراءته للصورة المعقدة التى يرسمها بنجامين للأمفورة أو القارورة اليونانية ذات العنق الضيق والعروتين: ما يقوله [بنجامين] ليس أن الشظايا تشكل كلاً، بل يقول إنّ الشظايا هى شظايا، وأنها تبقى متشظية أساساً، إنها تتبع واحدتها الأخرى كنائياً، ولا تشكل كلاً على الإطلاق.

P.de Man, **The Resistanc of Theory** (Manchester: Manchester Univesity Press, 1986), P. 91.

ما بعد الكولونيالى وما بعد الحديث
سؤال الفاعلية

إنّ مبدأ عدم التعيين هو بالنسبة للبعض منا ما يجعل حرية الإنسان الواعية أمراً قابلاً للفهم.

جاك ديريدا، "My chances"/"Mes cances" (١)

بَقَاءُ الثَّقَافَة

يمثّل النقد ما بعد الكولونيالى شهادةً على قوى التمثيل الثقافى المتفاوتة واللامتكافئة المنخرطة فى نزاعٍ على السلطة السياسية والاجتماعية ضمن النظام العالمى الحديث. والمنظورات ما بعد الكولونيالية تنبثق من الشهادة الكولونيالية التى تقدّمها بلدان العالم الثالث وخطابات الأقليات ضمن التقسيمات الجغرافية السياسية إلى شرقٍ وغرب، شمال وجنوب. وهى منظوراتٌ تتدخّل فى تلك الخطابات الإيديولوجية التى طلعت بها الحداثة وحاولت أن تضفى معيارية هيمنية على ما بين الأمم، والأعراق، والجماعات، والشعوب من تطورٍ متفاوتٍ وتواريخ متباينة، غالبًا ما تكون فى وضعٍ غير موات. وهى منظورات تصوغ ما تقوم به من ضروب إعادة النظر النقدية فى قضايا الاختلاف الثقافى، والسلطة الاجتماعية، والتمييز السياسى كيما تكشف عن لحظات التناحر والتجاذب ضمن عَقْلَنَات الحداثة. بل إنّ بمقدورنا أن نسخّر يورغن

هابرماز لمقاصدنا ونساجل أيضًا بأنّ المشروع ما بعد الكولونيالى يسعى ـ على المستوى النظرى العام ـ لأن يستكشف تلك الحالات المرضيّة الاجتماعية ـ ضياع المعنى، وحالات الشذوذ والخروج على القياس- التى لم تعد تكتفى بأن تتجمّع حول التناحر الطبقى، بل راحت تتفرّق متحولةً إلى طوارئ وعوارض تاريخية مبعثرة على نطاق واسع (٢).

هذه العوارض غالبًا ما تشكّل الأسس التاريخية الضرورية لبلورة إستراتيجيات التحرر والانعتاق المتّسمة بالقوة والقدرة، ولإبراز التناحرات الاجتماعية الأخرى. فما تقتضيه إعادة تشكيل خطاب الاختلاف الثقافى لا يقتصر على تغيير المحتويات والرموز الثقافية، ذلك أنّ الانزياح ضمن ذاتِ الإطار الزمنى للتمثيل غير كافٍ أبداً. وما تقتضيه إعادة التشكيل تلك هو إعادةُ نظَرٍ جذرية فيِ الزمنية الاجتماعية التى يمكن أن تُكْتَب فيها التواريخ العارضة أو الطارئة، وإعادة إفصاحٍ عن الدالول الذى يمكن أن تُنْقَش فيه الهويات الثقافية. والحالة الطارئة أو العارضة- بوصفها الزمن الدالّ على استراتيجياتٍ هيمنيةٍ مضادة- ليست احتفاءً بـ النقص أوالزيادة أو بسلسلةٍ من الأنطولوجيات السلبية التى تؤيّد ذاتها. فمثل هذه الحالة من عدم التعيين هى علامة على الفضاء المتصارع إنّما المنْتِج الذى تبزغ فيه اعتباطية دالول التدليل الثقافى ضمن حدود الخطاب الاجتماعى المنظّمة والمستقرّة.

وبهذا المعنى الصحّى والمفيد، فإنّ سلسلةً من النظريات النقدية المعاصرة تشير إلى أنّ أولئك الذين عانوا عذاب التاريخ ـ إخضاعاً، وسيطرةً، وشتاتاً، وانزياحاً ـ هم الذين نتعلّم منهم أبقى دروس العيش والتفكير. بل إنّ ثمّة اقتناعاً متنامياً بأنّ تجربة الهامشية الاجتماعية ـ كما تظهر فى أشكالٍ ثقافيةٍ خارجةٍ على الناموس ـ هى تجربة فاعلة ومؤثّرة تغيّر استراتيجياتنا النقدية. فهى تدفعنا لأن نواجه مفهوم الثقافة خارج objets d'art أو أبعد من ناموسيّة فكرة الجماليات، وأن ننكبّ على الثقافة بوصفها إنتاجًا للمعنى والقيمة ناقصًا وغير متكافئ، غالبًا ما يكون مشكّلاً من حاجاتٍ وممارساتٍ متباينةٍ منْتَجَة فى فعل البقاء الاجتماعى. فالثقافة تخلق نصّية رمزية، وتعطى الحياة اليومية المولّدة للاغتراب نفحةً من الذاتية، ووعداً باللذّة. ونفاذ **ثقافات**

البقاء لا يجرى فى الـ museé imaginaire المنظَّم للثقافات القومية بما تزعمه من استمرارية ماضٍ أصيل وحاضرٍ حيّ ، سواء كان مقياس القيمة هذا محفوظاً فى تقاليد الرومانتيكية القومية العضوية أو فى تلك الأجزاء ذات النزعة الكونية من الكلاسيكية.

والثقافة بوصفها استراتيجية بقاء هى عابرة للقوميات وترجميّة فى الوقت ذاته. فهى عابرة للقوميات لأنَّ الخطابات ما بعد الكولونيالية المعاصرة متجذّرة فى تواريخ نوعية ومخصوصة من الانزياح الثقافى، سواء كانت هذه التواريخالممرّ الأوسط للعبودية والعقود المؤقتة، أو الرحلة إلى الخارج التى قامت بها الرسالة الحضارية، أو الهجرة العالمثالثية المحفوفة بالمخاطر إلى الغرب بعد الحرب العالمية الثانية، أو حركة اللاجئين السياسيين والاقتصاديين ضمن العالم الثالث وخارجه. وهى ترجميّة لأنَّ هذه التواريخ من الانزياح المكانىّ ـ المترافقة الآن مع المطامح الإقليمية لتكنولوجيات الإعلام العالمية ـ تجعل مسألة الكيفية التى تمارس بها **الثقافة** التدليل، أو مسألة ما تدلّ عليه الثقافة ككلمة، قضيةً معقّدة بالفعل.

لقد غدا أمراً حاسماً أن نميّز بين المظهر الخارجى المتشابه للرموز عبر تجارب ثقافية متعددة : أدب، فنّ، موسيقا، حياة، موت ـ وبين الخصوصية الاجتماعية التى تَسِم كلَّ ضَرْبٍ من ضروب إنتاج المعنى هذه إذْ يسرى ضمن مواقع سِياقية ومنظومات اجتماعية مخصوصة من مواقع ومنظومات القيمة. فما يسِم التحوّلِ والتغيّرِ الثقافى من بعْدٍ عابرٍ للقوميات: هجرة، شتات، انزياح، إعادة تموقُع ـ يجعل سيرورة الترجمة الثقافية شكلاً معقّداً من التدليل. فما عاد من الممكن الإحالة بسهولةٍ إلى خطابالأمةَ، أوالشعوب، أو التراثالشعبى الأصيل، ذلك الخطاب الطبيعى (أو المطبَّع) والموحّد، أو تلك الأساطير التى هى جزء لا يتجزّأ من خصوصية الثقافة. والمزية العظيمة لهذا الموقع- وإنْ تكن مزية نازعة للاستقرار- هى أنه يجعلك تدرك على نحوٍ متزايدٍ أنَّ الثقافة مبنيّة بناءً وأنَّ التراث مُبْتَدَع ومبْتكَر.

والمنظور ما بعد الكولونيالى ـ كما طوّره مؤرّخو الثقافة ومنظّرو الأدب ـ يفترق عن تقاليد سوسيولوجيا التخلّف أو نظرية التبعيّة. فهو يحاول، بوصفه نمطاً من أنماط التحليل، أن يعيد النظر فى تلك البيداغوجيات القومية أو المحليّة التى تقيم علاقة العالم الثالث بالعالم الأول فى بنية ثنائية من التقابل والتضاد. كما يقاوم المنظور ما بعد الكولونيالى تلك المحاولات التى ترمى إلى إقامة أشكالٍ كلّية من التفسير. وهو يدفع

إلي تبيّن الحدود الثقافية والسياسية المعقّدة القائمة عند تلاقى هذين العالمين السياسيين اللذين غالباً ما يكونان متقابلين ومتضادين.

إنَّ موقع القيمة الثقافية الهجين هذا ـ العابر للقوميات والترجميّ ـ هو المكان الذى يحاول منه المثقف ما بعد الكولونيالى أن يبلور مشروعًا تاريخيًا وأدبيًا. وقناعتى المتنامية أنَّ ضروب التواجه والتفاوض بين المعانى والقيم المتباينة ضمن النصيّة الكولونيالية، وخطاباتها الحكومية وممارساتها الثقافية، قد استشرفت avant la letter، كثيراً من إشكاليات التدليل وإطلاق الأحكام مما درجت مناقشته فى النظرية المعاصرة، مثل التجاذب، والإعضال، وعدم التعيين، ومسألة الانغلاق الخطابى، وما يعترى الفاعلية من تهديد، والمكانة التى تحتلها القصديّة، والتحدى الذى يواجه المفاهيم ذات الطابع الكلى، وذلك لكى نذكر بعضاً قليلاً وحسب من هذه الإشكاليات.

وبصورة عامة، فإنَّ ثمة حداثة كولونيالية مضادة تعمل عملها فى ركازات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التى نشأت منها الحداثة الغربية فتسائل التاريخانية التى تربط عن طريق المشابهة والقياس، وفى سردٍ خطّى، بين الرأسمالية المتأخّرة وما تبديه ما بعد الحداثة من أعراض التشظى، والصور الزائفة، والخلائط. فهذا الربط لا يفسّر تلك التقاليد التاريخية الخاصة بالعَرَضيَّة الثقافية وعدم التعيين النصّى (بوصفهما قوتين من قوى الخطاب الاجتماعى) ممّا تولَّد فى محاولةِ إنتاجِ ذاتٍ كولونيالية أو ما بعد كولونيالية مستنيرة، الأمر الذى يغيِّر، فى السياق، من فهمنا لسرد الحداثة وقيم التقدم.

تقتضى الخطابات النقدية ما بعد الكولونيالية أشكالاً من التفكير الديالكتيكى لا تُنْكِرْ أو تلغى الآخرية (المغايرة) التى تشكّل الميدان الرمزى لكلٍّ من التعيين النفسى والاجتماعى للهوية. فما يمثّله الناقد ما بعد الكولونيالى من تباين القيم والأولويات الثقافية وعدم تكافئها لا يمكن تطويعه ضمن نظريات النسبية أو التعددية الثقافية. بل إنَّ ما تنطوى عليه مثل هذه التواريخ المتباينة من طاقةٍ ثقافيةٍ كامنة هو الذى قاد فريدريك جيمسون إلى إدراك ما فى النقد ما بعد الكولونيالى الذى يمارسه روبرتو ريتامار من إضفاء للطابع الأممى على الأوضاع القومية. وليس هذا ضرْباً من استغراق الخاص فى العام وامتصاصه فيه، ذلك أنَّ فعل الإفصاح عن الاختلافات

الثقافية هو ذاته ما يدعونا إلى مساءلة الآخر بقدر ما يدعونا إلى الاعتراف به... فلا يختزل العالم الثالث إلى آخر للغرب متجانس، ولا... يحتفى احتفاءً فارغًا بما فى الثقافات الإنسانية من تعددية مدهشة (٣).

والحال، أننا نجد الأسس التاريخية لمثل هذا التقليد الفكرى فى دافع إعادة النظر الذى يترك أثره البالغ على كثيرٍ من المفكرين ما بعد الكولونياليين. فقد لاحظ سى.ل.ر.جيمس مرّةً ـ فى محاضرةٍ عامة ـ أنّ الامتياز ما بعدا الكولونيالى يتمثّل فى إعادة تأويل وإعادة كتابة أشكال ومفاعيل وعى كولونيالىسابق انطلاقًا من تجربة الانزياح الثقافى اللاحقة التى تسِم تواريخ المتروبوليس الغربى القريبة، ما بعد الحرب. كما نجد سيرورة مماثلة من الترجمة الثقافية، وإعادة التقويم، واضحة فى تقويم إدوارد سعيد للاستجابة أو الردّ القادم من مناطق ما بعد كولونيالية متباينة بوصفه محاولة مفعمة بطاقة هائلة ترمى إلى الانخراط مع العالم المتروبولى فى جهد مشترك من إعادة نقش، وإعادة تأويل، وتوسيع مواقع التوتر ومناطق التنازع مع أوروبا (٤).

كيف يغيّر تفكيك الدالول، والإلحاح على عدم التعيين فى الأحكام الثقافية والسياسية، ذلك المعنى الذى نعطيه لذات الثقافة والفاعل التاريخى الذى يقوم بالتغيير؟ وإذا ما كُنّا قد نازعناالسرديات الكبرى، فما الزمنيات البديلة التى نخلقها كيما نفْصح عن تواريخ العرق، والجنس، والطبقة، والأمة التى هى تواريخ متباينة(جيمسون)، وطباقية* (سعيد)، ومتقاطعة (سبيفاك) ضمن ثقافةٍ عابرة للقوميات على نحوٍ متزايد؟ هل نحتاج لأن نعيد التفكير بالمصطلحات التى نتصور بواسطتها الجماعة، والمواطنة، والجنسية القومية، وأخلاقيات الانتماء الاجتماعى؟

---

* **الطباقية** contrapuntal: مصطلح شائع لدى إدوارد سعيد. وهو مصطلح مُستَمدٌ من الموسيقا، حيث يشير إلى الاستعمال المتزامن للحنين أو أكثر بغية إنتاج المعنى الموسيقى، بما يسمح بالقول عن أحد الألحان إنه فى حالة تضاد مع لحن آخر. وفى النقد العربى القديم، يشير الطباق إلى علاقة تضاد دلالى بين الكلمات، لكن جذر الفعل يعنى أيضًا التماثل، والتشابه، والتراسل. يقول إدوار سعيد موضحًا معنى الطباقية: حين نعود بالنظر إلى الأرشيف الإمبريالى، نأخذ بقراءته من جديد لا واحديًا، بل طباقيًا، بوعى متآين للتاريخ المتروبولى الذى يتمّ سرده ولتلك التواريخ الأخرى التى يعمل ضدّها (ومعها) الخطاب المسيطر. فى النقطة الطباقية للموسيقا العريقة الغربية، تتبارى وتتصادم موضوعات متنوعة إحداها مع الأخرى، دون أن يكون لأى منها دورٍ امتيازى إلا بصورة مشروطة مؤقتة، ومع ذلك يكون فى التعدد النغمى الناتج تلاؤم ونظام، تفاعل منظّم يشْتقّ من الموضوعات ذاتها، لا من مبدأ لحنى صارم أو شكلى يقع خارج العمل.

تقدّم القراءة المشهورة بحقّ التى قام بها فريدريك جيمسون فى كتابه **اللاوعى السياسى** لرواية كونراد **لورد جيم** مثالاً مناسباً على ذلك النوع من القراءة ضدّ التيار مما يقتضيه التأويل ما بعد الكولونيالى، حين تواجهه محاولات إلغاء التقاطع النوعىّ، أو الفرْجات البينيّة النوعية، التى يتلفّظ من خلالها النصّ الكولونيالى باستنطاقاته ونقده الطباقى. فجيمسون، إذْ يقرأ سرد كونراد وتناقضاته الإيديولوجية على أنها واقعية محذوفة أو ملغاة. . . مثل Aufhebung هيغلى(٥) ، إنمّا يمثّل التجاذبات الأساسية التى تسم ما هو أخلاقى(الشرف/الإثم) وما هو جمالى (ما قبل حديث / ما بعد حديث) على أنّها العودة المجازية الأليغورية للنصّ الفرعى الملموس اجتماعياً مما يميّز عقلنة وتشيىء أواخر القرن التاسع عشر. غير أنّ ما تخفق فى تمثيله على نحوٍ وافٍ أليغورة جيمسون الألمعية التى تميّز الرأسمالية المتأخرّة هو ـ فى **لورد جيم** على سبيل المثال ـ ذلك التوجّه الكولونيالى النوعى للمعضلة السردية المحتواة فى التكرار المتجاذب والوسواسى لعبارة «كان واحداً منّا» بوصفها المجاز الرئيسى الذى يعبّر عن التعيين الاجتماعى والنفسى للهوية فى النصّ بأكمله. فتكرار كان واحداً منّا يكشف الهوامش الهشّة لمفهومىِّ المدنيّة الغربية والجماعة الثقافية وقد تعرّضا للضغط والشدّة الكولونياليين، حيث يطالب بجيم فى اللحظة التى يتهدده فيها خطر أن يكون منبوذاً، أو ليس واحداً منّا. ومثل هذا التجاذب الخطابىّ فى القلب من قضية الشرف والواجب لدى الخدمة الكولونيالية يمثّل حدّية، إنْ لم يكن نهاية، المثل الأعلى (والإيديولوجيا) الذكوريين والبطوليين المميّزين للانتماء الإنجليزى الإمبريالى المعافى، تلك البقع الوردية على الخارطة التى أعتقد كونراد أنّها قد أُنقذت فعلاً بكونها حكراً على الاستعمار الإنجليزى، ذلك الاستعمار الذى يخدم فكرة المجتمع المدنى الغربى العظيمة، ومثله الأعلى.

إنّ النقد ما بعد الكولونيالى ـ إذْ يعيد نقش العلاقات الثقافية بين عوالم التناحر الاجتماعى ـ إنّما يفعّل ضمن مصطلحاته وتقاليده مثل هذا النوع من القضايا. فالجدالات الجارية فى ما بعد الحداثة تسائل مكر الحداثة ـ مفارقاتها الساخرة التاريخية، زمنياتها المتفارقة، تناقضاتها فيما يتعلّق بالتقدّم، ما تبديه من معضلة فى التمثيل ـ غير أنّه لمما يغيرّ تغييراً عميقاً فى قيم هذه الضروب من الاستنطاق، وفى أحكامها، أن تنفتح على السجال الذى يرى أنّ من غير الممكن تصوّر تواريخ المدنيات

المتروبولية دون إثارة السوابق الكولونيالية الهمجيّة التى ارتُكبَتْ باسم مُثُل المدنيّة العليا ، والذى يرى أيضاً، وبصورة ضمنية، أنَّ لغة الحقوق والواجبات، التى هى لغة أساسية جداً بالنسبة لأسطورة الشعب الحديثة، يجب أن تُساءَل انطلاقًا من المكانة القانونية والثقافية الشاذة القائمة على التفرقة والتمييز التى تُخَصَّص للسكان المهاجرين، والشتاتيين، واللاجئين. ذلك أنَّ من المحتوم أن يجد هؤلاء أنفسهم على الحدود بين الثقافات والأمم، على الطرف المقابل للقانون فى معظم الأحيان.

ومما يدفعنا إليه المنظور ما بعد الكولونيالى أَنْ نعيد التفكير بضروب الضيق الشديد التى يتّسم بها معنى الجماعة الثقافية الليبرالى القائم على الإجماع والتواطؤ. فهو يلحّ على أنَّ الهوية الثقافية والسياسية تُبْنَى عبر سيرورة من التغاير. فمسائل العرق والاختلاف الثقافى تدخل فى قضايا الجنس والجنسية وتزيد فى تحديد التحالفات الاجتماعية القائمة على الطبقة والاشتراكية الديمقراطية. لقد ولىّ على نحوٍ دراماتيكى زمن تمَثُّل الأقليات واستيعابها فى الأفكار الكلية والعضوية عن القيمة الثقافية. وتحتاج لغة الجماعة الثقافية لأَنْ يُعاد التفكير بها من منظور ما بعد الكولونيالى، فى حركةٍ شبيهة بالتحول العميق الذى اعترى لغة الجنس، والذات، والجماعة الثقافية، بتأثير النسويين فى سبعينيات القرن العشرين وجماعة الشاذّين فى ثمانينياته.

إنَّ الثقافة لَتغدو ممارسةً للبقاء والإضافة مقلقةً ومولّدةً للاضطراب - بين الفنّ والسياسة، والماضى والحاضر، والعام والخاص - بقدر ما تشكّل كينونتها المتألقة لحظة لذّة، أو تنوير، أو تحرر. والحال، أنَّ مثل هذه المواقع السردية هى الأمكنة التى يسعى الامتياز ما بعد الكولونيالى لأَنْ يؤكّد منها على بُعْدٍ تعاونى جديد ويوسّعه، سواء ضمن هوامش الفضاء – الأمّة أو عبر الحدود بين الأمم والشعوب. واستخدامى النظرية ما بعد البنيوية ينبع من هذه الحداثة المضادة ما بعد الكولونيالية. فأنا أحاول أن أمثّل هزيمة معينة، أو حتى استحالة معينة، منى بها الغرب فى إقراره وشرعنته فكرة الاستعمار. ولقد حاولت، مدفوعاً بتاريخ هوامش الحداثة التابع - لا بإخفاقات التمركز على اللوغوس - أن أعيد النظر– بعض الشىء– فيما هو معروف، وأن أعيد تسمية ما بعد الحديث من موقع ما بعد الكولونيالى.

أزمنة جديدة

يتّسم موقع النطق الذى تنطلق منه الدراسات الثقافية المعاصرة بأنّه معقّد وإشكالي على حدٍّ سواء. فهو يحاول أن يؤسّس سلسلةً من خطابات الخرْق التى تمّت بلْورة استراتيجياتها حول مواضع التمثيل غير المتكافئة حيث ثمّة تاريخ من التمييز وسوء التمثيل مشترك بين النساء، والمثليين، ومهاجرى العالم الثالث، على سبيل المثال. غير أنّ الدواليل التى تبنى مثل هذه التواريخ والهويات - مثل الجنس، والعرق، ورهاب المماثل، وشتات ما بعد الحرب، واللاجئين، والتقسيم الدولى للعمل، وهلم جراً - لا تختلف من حيث محتواها وحسب وإنّما غالباً ما تنْتج منظومات من التدليل متنافسة وتنكبّ على أشكالٍ متميّزة من الذاتية الاجتماعية. وكيما يقدّم النقّاد المعاصرون مخيالاً اجتماعياً قائمًا على الإفصاح عن لحظات التاريخ والثقافة المتباينة، بل المتفارقة، فإنهم يلجئون إلى زمنية الاستعارة اللغوية التى هى زمنية خاصة. ويبدو الأمر كما لو أنّ اعتباطية الدالول ، وعدم تعيين الكتابة ، وانشطار ذات النطق ، هذه المفاهيم النظرية ، تقدّم أشدّ التوصيفات فائدة فيما يتعلّق بتشكل الذوات الثقافية ما بعد الحديثة.

هاهو كورنيل ويست يُعْمِلُ نوعًا من **التفكير القائم على مجاز الجزئية*** (التشديد لى) فى محاولته الكلام علَى مشاكل التّوجّه فى سياق ثقافةٍ سوداء ، راديكالية ، ميّالة إلى الممارسة :

> ثمّة فصاحة هائلة توقّعها قرعة الطبل الأفريقية وتجعلها ... نتاجًا أميركيًا ما بعد حداثىّ : فلا وجود هنا لذات تعبّر عن قلق أصلى بل لِذات متشظية، منتزعة من الماضِى و الحاضر ، تنتج نتاجًا متغايراً على نحوٍ مبتكر.... إنها جزء وشذرة من الطاقات الهدّامة لدى الشبيبة السوداء الفقيرة ، تلك الطاقات التى لا بدّلها من أن تتّخذ نمطاً ثقافياً من أنماط الإفصاح (٦).

*مجاز الجزئية synechdoch : شكل بلاغى يُطلَق فيه الجزء ليُرادَ به الكلّ، وبذا يُفْهَم شىءٌ آخر ضمن الشىء المذكور. وعلى سبيل المثال، فإنّ الخبز يقوم مقام القوت الذى يتمّ تناوله كل يوم فى العبارة: أعطنا خبزنا كفاف يومنا.

وإذْ يكتب ستيوارت هال من منظوره المتشظين، والمهمَّشين، والخاضعين للتمييز العرقي من الفقراء ما بعد التاتشريين، فإنه يسائل وعظية الأرثوذكسية اليسارية،

> حيث لا نكفّ عن التفكير بمنطقٍ سياسى خطّى أحادىّ لا يقبل العكس، مدفوعين بكيانٍ مجّرد ندعوه الاقتصاد أو رأس المال الذى يتكشّف سائراً نحو نهايته المقررّة سلفاً (٧).

وكان قد سبق لستيوارت هال ـ فى كتابه الذى اقتطفنا منه هذا المقطع، أن استخدم الدالول اللغوى كاستعارة لمنطق الإيديولوجيا السياسى المتباين والعارض:

> الدالول الإيديولوجي متعدد اللهجاتِ على الدوام، وله وجه جانوس؛ أى أنه من الممكن أن يعاد الإفصاح عنه خطابيًا بحيث يبنى معانى جديدة، ويتصل بممارسات اجتماعية مختلفة، ويموقع الذوات الاجتماعية على نحوٍ مختلف... شأن التشكيلات الرمزية أو الخطابية الأخرى، فإنَّ الإيديولوجيا تجمع عبر مواقع مختلفة بين أفكارٍ واضحة التباين، بل ومتناقضة فى بعض الأحيان. ووحدة الإيديولوجيا هى من ذلك النوع المعقّد والذى يوضع بين أقواس على الدوام، حيث تخيط معًا عناصر ليس لها أىانتماء ضرورى أو دائم. وبهذا المعنى، فإنّ الإيديولوجيا تنتظم على الدوام حول منغلقاتٍ اعتباطية وليست طبيعية (٨).

تطرح الاستعارة اللغوية مسألة الاختلاف والتباين الثقافيين، وليس فكرة التنوع الثقافى التعددى التى هى فكرة إجماعية ومركزية إثنية. وهذه الاستعارة تمثّل زمنيّة المعنى الثقافى على أنّها متعددة اللهجات،من الممكن أن يعاد الإفصاح عنها خطابياً. فهى زمن من أزمنة الدالول الثقافى يخلخل أخلاقيات التسامح الليبرالية وإطار التعددية الثقافية التعددى. وقضية الاختلاف الثقافى تبرز، على نحوٍ متزايدٍ، فى لحظات الأزمات الاجتماعية، ومسائل الهوية التى تطرحها هى مسائل متوترة، حيث تدّعى الهوية إمّا من موقع الهامشية أو فى محاولةٍ للاستيلاء على المركز: وبذا تكون ex-centric، بالمعنيين*. وهذا ما يصحّ فى بريطانيا اليوم ـ وبصورة مؤكّدة ـ على الفنّ والسينما التجريبيين المنبثقين عن اليسار، والمترافقين مع تجربة الهجرة والشتات ما بعد الكولونيالية، ويفصحان عن استكشافٍ ثقافى لإثنيات جديدة.

واستعارة هال اللغوية لا تنزع الطابع التاريخى عن سلطة الممارسات التقليدية المعتادة، أى عن علاقة الثقافة بالماضى التاريخى - فتلك اللحظات التى توفّر المرسى والملاذ يُعاد تقويمها على أنها شكل من الأسبقية - قَبْلٌ بلا أولوية أو تفوّق - تستمدّ سببيته فعاليتها من أنّه يعود ليزيح الحاضر، ويجعله متفارقاً. وهذا النوع من الزمنية المتفارقة يحظى بأهميةٍ عظيمة بالنسبة لسياسات الاختلاف الثقافى. فهو يخلق زمناً دالاً لنقش التباين أو التفاوت الثقافى حيث لا يمكن إلغاء الاختلافات أو إضفاء طابع الكليّة عليها إذْ تشغل الفضاء ذاته على نحوٍ من الأنحاء(٩). ومثل هذا الشكل الحّدى من التعيين الثقافى للهوية وثيق الصلة باقتراح تايلور عقلانية حدٌ أدنى تكون أساسًا لأحكامٍ غير متمركزة إثنياً، وعابرة للثقافات. ذلك أنّ مفعول التباين والتفاوت الثقافى يتمثّل فى المضىّ بنا أبعد من المعايير الصورية للعقلانية، وتوجيهنا **نحو فعالية الإفصاح** الإنسانى التى تعطى لقيمة العقلانية معناها (١٠). (التشديد لى)

وعقلانية الحدّ الأدنى، بوصفها فعالية الإفصاح التى تجسّدها الاستعارة اللغوية، تُدْخِل التبدّل على ذات الثقافة من كونها وظيفة أبستمولوجية إلى كونها ممارسة للنطق. وإذا ما كانت الثقافة بوصفها أبستمولوجيا تركّز على الوظيفة والقصد، فإنّ الثقافة بوصفها نطقًا تركّز على التدليل والتمأسس، فإذا ما كان الأبستمولوجىّ ينزع إلى أن **يعكس** مرجعه أو موضوعه التجريبى، فإنّ النطقىّ يحاول على نحوٍ متكرر أن يعيد نقش وتموضع الادّعاء السياسى بالتفوق والتراتبية الثقافية (أعلى/ أدنى، لنا/ لهم) فى التأسيس الاجتماعى للنشاط الدالّ. فالأبستمولوجى حبيس الحلقة التأويلية، حبيس توصيف العناصر الثقافية على النحو الذى تنزع فيه إلى كليّة من الكليّات. أمّا النطقى فهو سيرورة حوارية تحاول أن تتعقّب حالات الانزياح وإعادة الاصطفاف التى هى المفاعيل المترتّبة على التناحرات والتمفصلات الاجتماعية، وبذا تهدم الأساس المنطقى للّحظة الهيمنية وتموقع مواضع هجينة وبديلة من التفاوض الثقافى.

يكشف تحوّلى من الثقافى بوصفه موضوعاً أبستمولوجيا إلى الثقافة بوصفها موقع نطقٍ وأداء عن إمكانية أن يكون للمعنى الثقافى أزمنة أخرى (أزمنة ارتجاعية، وأزمنة مسبقة التصور) وفضاءات سردية أخرى (فضاءات استيهامية، وفضاءات استعارية). أمّا غايتى من تحديد حاضر النطق فى إفصاح الثقافة فهى أن أوفّر سيرورة يمكن من خلالها للآخرين الخاضعين للتشيىء والمحوّلين إلى موضوعات أن

يتحولوا إلى ذوات تاريخهم وتجربتهم. والحال، أنَّ لسجالي النظرى هذا تاريخًا وصفياً في الأعمال حديثة العهد التى قدّمها فى الدراسات الأدبية والثقافية كتّاب بريطانيون سود وأفرو أميركيين. وعلى سبيل المثال، فإنَّ هورتنس سبيلرز يثير حقل إمكانية النطق كيما يعيد تكوين سرد العبودية:

بقدر ما نعيد فتح منغلق العبودية فإننا نتقدّم بسرعة إلى الأمام نحو ما يومى إلى مشروع رمزى يسبّب الدوار، حيث يتّضح على نحوٍ متزايدٍ أنّ التركيب الثقافى الذى ندعوه بـ العبودية لم يكن متجانساً أبداً فى ممارساته ومفاهيمه ولا موحَّداً فيما أسفر عنه من وجوه(١١).

أمّا ديبورا مكدويل فتساجل- فى قراءتها عمل آن ولیامز Dessa Rose- أنَّ زمنية النطق الحاضر وخطاباته.. . المرتَّبة على نحوٍ متغاير ومختلط، والتى تتكشّف فى السرد، هى التى تمكّن الكتاب من أن يضطلع بقوة بـ نقد الذات ونقد التقابلات الثنائية. . . ومسائل السياسة وإشكاليات اللغة والتمثيل(١٢). وذلك فى حين يكتب بول غيلروى عنجماعة الموسيقا السوداء ـ الرّاب، والدَّب، والسكراتشنغ ـ تلك الجماعة الحوارية والأدائية، فيرى فيها طريقةً لتكوين معنىً منفتح للجماعة السوداء فى ضربات الحاضر المتحولة والمتغيرّة(١٣). ومؤخّراً، خاض هوستون أ.بيكر الابن سجالاً جريئاً ضدّ الوعظية الثقافية الرفيعة ودفاعًا عن اللعبة الصوتية جداً، جداً فى (موسيقا) الرّاب، والتى تبرز باهتزازاتها فى عنوان مقالته Hybridity, the Rap Rac, and the pedagogy of the 1990s" ا(لهجنة، وسلالة الرّاب، وبيداغوجيا تسعينيات القرن العشرين) (١٤).أمّا هنرى لويس غيتس الابن، فى تقديمه المتبصّر لأنطولوجيا النقد النسوى الأسود، فيصف ضروب التنازع والتفاوض لدى النسويات السوداوات على أنها استراتيجيات ثقافية ونّصية تتّسم بالقوة لأنَّ الموقع النقدى الذى تشغله خالٍ من الاستقطابات المقلوبة التى تقتضيها سياسات الإقصاء المضادة:

> ليس لديهن أىّ هاجس لأن يتوصّلن إلى أية صورة ذاتية أحادية، أو إلى سنّ القوانين التى تحدد من يمكنه أن يتكلم فى هذا الموضوع ومن لا يمكنه، أو إلى حراسة الحدود بين نحن وهم(١٥).

وما يلفت الانتباه بشأن التركيز النظرى على حاضر النطق بوصفه استراتيجية خطابية تحررية هو ما يطرحه من أنّ الإفصاح عن التعيينات الثقافية البازغة للهوية يتمّ على الحافة الحدّية للهوية، فى ذلك المنغلق الاعتباطى، تلك الوحدة. . . بين أقواس(هال) مما تؤدّيه الاستعارة اللغوية علي نحوٍ شديد الوضوح. فالنقّاد ما بعد الكولونياليين والسود يطرحون أشكالاً من الذاتيات المتنازعة القادرة على محو سياسات التقابل الثنائى، تلك السياسات التى هى مقلوب السياسات الإقصائية (غيتس). وبذا، نجد أن ثمّة محاولة لبناء نظرية فى المخيال الاجتماعى لا تتطلبّ ذاتاً تعبّر عن قلق أصلى (ويست)، أو صورة ذاتية أحادية (غيتس)، أو انتماء ضرورى دائم (هال). وبذا، يغدو العارض والحدّى زمنيّ وفضائيّ التمثيل التاريخى لذوات الاختلاف الثقافى فى النقد ما بعد الكولونيالى.

إنّ ما يؤدّيه حاضر النطق ـ المتفارق ومتعدد اللهجات ـ من تجاذب هو ما يُنْتِج الغاية التى تتوخّاها الرغبة السياسية، ما يدعوه هال بـ المُنْغَلَق الاعتباطى، **على شاكلة الدالّ**. غير أنّ هذا المنْغلَق الاعتباطى هو أيضاً ذلك الفضاء الثقافى الذى يكشف عن أشكالٍ جديدة من تعيينِ الهوية يمكن أن تبذر الخلط والاضطراب فى استمرارية الزمنيات التاريخية، وتربْك ترتيب الرموز الثقافية، وترجّ التقليد والتراث. فقرعة الطبل الإفريقية توقّع ما بعد الحداثة الأمبركية السوداء المتغايرة، منطق السياسة الاعتباطى إنمّا الاستراتيجى، وهذه اللحظات تنازع ما ينطوى عليه فرع التاريخ الثقافى من نزعة وعظية.

ليس بمقدورنا أن نفهم ما يُطْرَح على أنَّه أزمنة جديدةٍ ضمن ما بعد الحداثة ـ سياسات تنطلق من موقع النطق الثقافى، دواليل ثقافية تُلْفَظ على هوامش الهوية والتناحر الاجتماعيين ـ إذا لم نستكشف ولو بإيجاز تناقضات الاستعارة اللغوية ومفارقاتها. ففى كلّ مثالٍ من الأمثلة التى قدّمتها، تكشف الاستعارة اللغوية عن فضاءٍ يستخدم فيه ضربٌ من الانفتاح النظرى للانتقال إلى أبعد من النظرية. حيث يُستشرف شكل من التجربة والهوية الثقافيتين فى توصيف نظرى لا يقيم نوعاً من الاستقطاب بين النظرية والممارسة، ولا يجعل النظرية سابقة على عرضيّة التجربة الاجتماعية. بل إنّ هذا الـ أبعد من النظرية هو ذاته شكل حدّى من التدليل يخلق فضاءً للإفصاح عن التجربة الاجتماعية إفصاحًا عارضًا، وغير متعيّن، يحظى

بأهمية خاصة فى استشراف الهويات الثقافية البازغة. إلاّ أنَّ تمثيل التجربة هنا يتمّ دون الواقع الشفاف كما هو الحال لدى التجريبية وخارج التسيّد القصدى الذى يمارسه المؤلِّف. ومع هذا، فإنَّ تمثيل التجربة الاجتماعية على أنها عرضيّة تاريخية - على أنها عدم التعيين الذى يجعل الهدم وإعادة النظر ممكنين - هو الذى يُعنى عناية عميقة بأسئلة الإقرار أوالشَّرْعَنة الثقافية.

ولكى أثير هذا الـأبعد من النظرية، فإننى ألتفتُ إلى استكشاف رولان بارت فضاء خارج الجملة الثقافى. حيث أجد فى كتابه **لذّة النصّ** إشارة حاذقة إلى أنَّ ما يواجهه المرء أبعد من النظرية لا يقتصر على نقيض النظرية، النظرية / الممارسة، إنّما هو خارجٌ يضع الإفصاح عن كليهما - النظرية والممارسة، اللغة والسياسة - فى علاقةٍ منتجةٍ على نحوٍ شبيهٍ بفكرة ديريدا عن الإضافة:

> حدٌّ أوسط ليس ديالكتيكيًا، بنية إسنادٍ مشترك، لا يمكن إدراكها هى ذاتها من خلال مُسْنَداتها التى توزّعها. . . . ليس الأمر أنّ هذه القدرة. . . تبدى افتقاراً إلى القدرة، بل الأمر أنَّ هذا العجز هو عنصر مكوِّن من عناصر الإمكانية التى تسمح بقيام منطق الهوية(١٦).

خارج الجملة

بين النوم واليقظة على كرسىّ فى حانة من الحانات التى تُعْتَبر طنجة مكانها المثالى، يحاول رولان بارت أن يعدّ الأصوات المجسَّمة للّغات التى تبلغ سمعه: موسيقا، أحاديث، قرقعة كراسى، وكئوس، عربية، فرنسية (١٧). فجأةً يتحول الكلام الداخلى للكاتب ليغدو فضاء السوق المراكشى الفسيح:

كانت تمرّ عبرى كلماتٌ، وتراكيب، وأطراف صياغات دون أن تتشكّل جملة واحدة، كما لو أنَّ هذا هو قانون مثل اللغة. كان هذا الكلام، الثقافى إلى حدٍّ بعيد والهجمى إلي حدٍّ بعيد فى الوقت ذاته، كانِ متقطّعاً ومفرداتيًا فى المقام الأول، ولقد أحدث لدىَّ ـ من خلال تدفّقه الظاهر ـ ضرْباً من الانقطاع النهائى، فهذه اللاجملة

لم تكن بأىّ حال من الأحوال شيئاً عاجزاً عن بلوغ الجملة، أو شيئاً هو ما قبل الجملة، كانت: ما هو... **خارج الجملة** (١٨). (التشديد لى).

وفى مثل هذا الموضع، يقول بارت، تسقط جميع علوم اللغة التى تقيم اعتباراً مفرطاً للنحو الإِسنادى. وبسقوطها يغدو من الممكن هدم سلطة الإكتمال التى تحدّد سيادة الجملة وتسم فاعليها، شأن savoir faire رفيعة، عزيزة، لم تُكْتَسَب بسهولة(١٩). أمّا ما يحلّ مكان تراتبية الجملة وإخضاعاتها فهو الانقطاع النهائى للنصّ، ليبرز شكلٌ من الكتابة يصفه بارت بأنه كتابة بصوت مرتفع.

نصٌ حوادثَ نابضةٍ، اللغة وقد اكتستْ لحمًا، نصٌّ حيث يمكن أن نسمع رنّة الحنجرة... صوتٌ مجسّمٌ بجسده الكامل: إفصاح اللسان، لا معنى اللغة(٢٠).

لمَ العودة إلى حلم اليقظة الذى يراه السيميائى؟ لمَ نبدأ بـ نظريةٍ مثل قصة، أوسرد، أو نادرة، ولا نبدأ بالتاريخ أو المنهج؟ يثير البدء بالمشروع السيميائى - تعداد جميع اللغات التى تبلغ السمع - ذكريات النفوذ الأساسى الذى تحظى به السيمياء ضمن خطابنا النقدى المعاصر. ولذا، فإنّ هذه الـ petit récit تكرر وتعيد بعض الثيمات الكبرى فى النظرية المعاصرة كما تطرحها الممارسة السيميائية: المؤلِّف بوصفه فضاءً من النطق، تشكُّل النصّية بعد سقوط الألسنية ، التوتر بين جملة النحو الإسنادى وذات الخطاب المنفصلة ،التفارق الدرامى بين المفردة والقواعد كما يتجلّى فى تحرر الدالّ (وربما انفلاته).

هكذا يكون وقوعنا على حلم اليقظة الذى يراه بارت بمثابة اعتراف بالمساهمة التكوينية التى أسهمت بها السيمياء فيما يتعلقّ بتلك المفاهيم الشهيرة - الدالول، النصّ، النصّ المحدود، نسق الكلام الفردىّ، الـ écriture - التى غدت بالغة الأهمية منذ أن عبرَتْ إلى لاوعى مهنتنا النقدية. وحين يحاول بارت - بألمعيته اللماحة والمزاجية- أن يخلق فضاءً للذّة النصّ فى مكانٍ ما بين الشرطى السياسى وشرطى التحليل النفسى- أى بين السخف و/أو الإثم، فاللذة إمّا أن تكون تفاهة أو عبثاً، فكرة طبقية أو وهماً(٢١) - فإنّه يثير ذكريات محاولاتٍ جرت، بين أواخر سبعينيات القرن العشرين وأواسط ثمانينياته، للتمسّك الصارم بالخطّ السياسى بينما كان الخطّ الشعرى يكافح لتحرير نفسه من اعتقاله ما بعد الألتوسرى. أىُّ إثم، أيّة لذّة.

ليس من شأننا، الآن، أن نجعل من النظرية ثيمةً. واختزال حلم اليقظة الغريب العجيب الذى يحلمه معلّم السيمياء- وهو ثمل بعض الشىء- إلى مجرد تكرار آخر لتلك اللازمة النظرية عن موت المؤلِّف، هو ضَرْب من الاختزال المفرط. ذلك أنَّ حلم اليقظة يأخذ السيمياء بالدهشة، ويحوّل البيداغوجيا إلى استكشافٍ لحدودها الخاصة. فإذا ما قصرْتَ سعيك على الوعظى أو التأويلى، لن يكون لك أن تقبض على اللحظة الهجينة خارج الجملة، تلك اللحظة التى هى ليست تجربة تماماً، ولا هى بالمفهوم، حلم جزئيًا، تحليلٌ جزئيًا، لا هى بالدالّ ولا بالمدلول. وهذا الفضاء المتوسّط بين النظرية والممارسة هو فضاء يبذر الاضطراب فى الحاجة السيميولوجية الانضباطية إلى تعداد جميع اللغات التى تبلغ السمع.

حلم اليقظة الذى يحلمه بارت هو إضافة، وليس بديلاً، أداءٌ فى العالم الواقعى ـ كما يقول فرويد ـ فبنية الاستيهام تسْرُد ذات حلم اليقظة بوصفها إفصاحاً عن زمنياتٍ متباينة ومتفاوتة، ورغبات منْكَرة، وسيناريوهات منفصلة. أمّا معنى الاستيهام فلا يظهر فى القيمة الإسنادية أو الإخبارية التى قد ننسبها إلى الوجود خارج الجملة. وبالأحرى، فإنَّ بنية النصّ الأدائية تكشف عن زمنيةٍ للخطاب أَحْسَبُ أنها مهمّة وذات دلالة. فهى تكشف عن استراتيجية سردية تتعلّق بظهور وتفاوض تلك الفاعليات الهامشية، أو الأقلوية، أو التابعة، أو الشتاتية التى تحثّنا على التفكير عبر- وأبعد من - النظرية.

إنَّ ما يقع خارج الجملة آخذاً شكل الحكاية أو النادرة هو ذلك الفضاء الإشكالىّ- الأدائى لا التجريبى، غير الوعظى إنما غير البعيد كثيراً عن النظرية - الذى تتكلم عليه النظرية ما بعد البنيوية بأصواتها المتنوعة الكثيرة. فعلى الرغم من سقوط ألسنيةٍ إسناديةٍ، يمكن التنبؤ بها، إلاّ أنَّ فضاء اللاجملة ليس نوعًا من الأونطولوجيا السالبة: ليس **ما قبل** الجملة بل شىء **كان يمكن** له أن يبلغ الجملة ومع ذلك هو **خارجها**. ومن الواضح أنَّ هذا الخطاب هو خطاب عدم التعيين، وانتفاء قابلية التوقّع، خطابٌ ليس بالعارض أو السالب تمامًا ولا هو بالمرْجأ إلى مالا نهاية. كما أنَّ خارج الجملة ليس فى تقابلٍ أو تضاد مع الصوت الداخلى، واللاجملة لا ترتبط بالجملة على أنها القطب المقابل لها. وبذا فإنَّ ذلك الوقوع الأبدى فى أَسْرِ مثل هذه المواجهات الأبستمولوجية ـ كما يقول ريتشارد رورتى ـ يقْطَع الآن ويسْتنْطق فى ازدواجية الكتابة، ثقافىّ إلى

حدٌّ بعيد وهمجيّ إلى حدٍّ بعيد في الوقت ذاته،كما لو أنّ هذا هو قانون مثل هذه اللغة(٢٢). وهذا ما يبذر الاضطراب فيما يدعوه ديريدا بالتقطيع الغربي، ذلك الفضاء الأونطولوجي المرسوم بدقة بين الذات والموضوع، والداخل والخارج (٢٣). وما أَوَدُّ أن أستكشفه خارج الجملة هو سؤال الفاعلية، على النحو الذى تظهر فيه بالعلاقة مع العارِض وغير المتعيّن. ولكننى أودّ أن أحافظ ـ على طول الخطّ ـ على ذلك المعنى المهدد والمخيف الذى تكون فيه اللاجملة متماسّةً مع الجملة، قربها إنما مختلفة عنها، دون أن تقتصر على كونها مجرّد تخريبٍ فوضوى يحلُّ بها.

طنجة أم الدار البيضاء؟

ما نقع عليه خارج الجملة، أبعد من التقطيع الغربى، هو ما سأدعوه زمنية طنجة. وهى بنية زمنية لا تظهر إلا ببطء وبصورة غير مباشرة، مع مرور الزمن، كما يقولون فى حانات مراكش، سواء فى طنجة أو الدار البيضاء. غير أنّ هنالك اختلافًا مهمّاً بين الدار البيضاء وطنجة. فمرور الوقت فى الدار البيضاء يحفظ هوية اللغة، ذلك أنّ إمكانية التسمية يثبتها التكرار على مرّ الزمن:

تذكّر هذا
إنّ قبلةً تظلُّ قبلة
وتنهيدة ليست سوى تنهيدة
والأشياء الجوهرية تظل صحيحة
على مّر الزمن.

كازابلانكا

إنَّ العبارة أَعدْ ياسام*، التى لعلّها أشهر طلب للتكرار فى العالم الغربى، تظلُّ نُشْداناً للمشابهة والَمماثلة، وعودةً إلى الحقائق الأبدية.

---

*عبارة أَعدْ يا سام، والمقطع الغنائى الذى قبلها، من فيلم **كازابلانكا** الشهير. وبالطبع فإنّ كازابلانكا تعنى الدار البيضاء.

أمّا فى طنجة، فمرور الزمن يُنْتِجُ زمنيةً تكرارية تمحو الفضاءات الغربية للغة - داخل / خارج، ماضٍ / حاضر - تلك المواقع الأبستمولوجية التأسيسية فى كلٍّ من التجريبية والتاريخانية الغربيتين. فطنجة تكشف **ضمن** الدالول عن علاقاتٍ مكانية وزمانية متفارقة ومتباينة، عن اختلاف داخلى فيما يُدْعى بالعنصر الجوهرى (stoikheion، سمة، حرف، علامة أساسية)(٢٤). ذلك أنَّ اللاجملة ليست قَبْلاً (سواء كان هذا القبل هو الماضى أو سابقه ما) ولا داخلاً (سواء كان هذا الداخل عمقًا أو حضوراً) وإنما هى خارج ex-centric مكانياً وزمانياً على السواء، بينىّ، على الحدود، يقاطع، ويقلب الداخل خارجاً). ففى كلِّ ضَرْبٍ من ضروب النقش هذه ثمّة ازدواج وانشطار للأبعاد الزمانية والمكانية فى فعل التدليل ذاته. وما يبزغ فى هذا الشكل المتوتر والمتجاذب من أشكال الكلام - الثقافى إلى حدٍّ بعيدٍ والهمجى إلى حدٍّ بعيدٍ فى الوقت ذاته- هو سؤال عن ذات الخطاب وفاعلية الحرف: أيمكن أن يكون ثمّة ذات اجتماعية لـ اللاجملة؟ أيمكن أن نتصوّر فاعليةً تاريخية فى اللحظة المتفارقة، اللامتعينة التى هى لحظة خارج الجملة؟ هل الأمر كلّه مجرّد استيهام نظرى يختزل كلّ شكلٍ من أشكال النقد السياسى إلى حلم يقظة؟

إنّ هذه الضروب من القلق والتوجّس حيال فاعلية ما هو مُعْضِل ومتجاذب لتغدو أكثر حدّةً حين تُطلَق دعاوى سياسية بشأن ما تتسّم به من فعلٍ استراتيجى. وهذا على وجه الدقّة هو موقع تيرى إيغلتون مؤخّراً، فى نقده ما تتّصف به ما بعد البنيوية من تشاؤميةٍ ليبرتارية:

> (هى) ليبرتارية لأنَّ شيئًا من النموذج القديم الخاص بـ التعبير / الكبت لا يزال يلوح فى الحلم بدالّ يعوم بحريةٍ مطلقة، وفى الحلم بإنتاجيةٍ نصيّة لا نهائية، وبوجودٍ ينعم بالتحرر من قيود الحقيقة والمعنى والشأن الاجتماعى. وهى تشاؤمية لأنّ كلّ ما يعترض سبيل مثل هذا الإبداع - كالقانون، والمعنى، والقوة، والانغلاق - يُعْتَرَف بأنّه جزءٌ لا يتجزأ من هذا الإبداع ذاته، فى نوعٍ من الإدراك الشكوكى لتراكب السلطة والرغبة(٢٥).

إنَّ الفاعلية التى ينطوى عليها هذا الخطاب تتجسّد فى بنيةٍ من مفاوضة المعنى ليست انعداماً للزمن عائماً بحرية **بل فترة زمنية فاصلة*** ـ لحظة عارضة أو طارئة ـ فى التدليل على الانغلاق. فطنجة، أو دالول اللا جملة، تتحول ارتجاعيًا، فى نهاية مقالة بارت، إلى شكلٍ من الخطاب الذى يسمّيه الكتابة بصوت مرتفع هى مثال على سيرورةٍ تتم فيها مفاوضة القصدية استعادياً (٢٦) . فالدالول يجد انغلاقه ارتجاعياً فى خطابٍ يتوقّعه مسبقًا فى الاستيهام السيميائى: وبذا يكون ثمّة تماس، وتمادٍ، بين طنجة (بوصفها دالولاً) والكتابة بصوت مرتفع (بوصفها تشكيلاً خطابياً)**، من حيث إن الكتابة بصوت مرتفع هى نمط النقش الذى تمثّل طنجة دالولاً من دواليله. وإذا لم يكن ثمّة سببية صارمة بين طنجة بوصفها بداية الإسناد والكتابة بصوت مرتفع بوصفها النهاية أو المُنْغَلَق، فإنّه ليس ثمّة أيضًا ذلك الدالّ العائم بحرية أو تلك اللانهائية فى الإنتاجية النصّية. ثمّة الإمكانية الأعقد المتمثّلة فى مفاوضة المعنى والفاعلية عبر الفترة الفاصلة فيما بين الدالول (طنجة) وإطلاقه لضربٍ من الخطاب أو السرد، حيث تكون علاقة النظرية بالممارسة جزءاً مما دعاه رودلف غاشيه بـالإسناد المشترك. وبهذا المعنى، فإنَّ الانغلاق يبدأ أو يوضع موضع التنفيذ فى لحظة التكرار العارضة أو الطارئة، فى تداخلٍ دون تكافؤ:"fort:da" (٢٧).

زمنيةُ طنجة درسٌ فى قراءة فاعلية النصّ الاجتماعى على أنّها متجاذبة ولاحنة (تستعمل الكلمات فى غير ما وُضِعَتْ له)*** . وكانت غاياترى سبيفاك قد وصفت

---

* **الفترة الزمنية الفاصلة** Time-lag: مصطلح أساسى لدى هومى بابا، وسوف يتضح معناه شيئًا فشيئاً. وفى المعجم، فإنّ time-lagهى فترة من الزمن بين حدثين مرتبطين، كالفترة بين اتخاذ قرار وتنفيذه أو بين خطة ونتائجها.

** **التشكيل الخطابى**discursive formation: عند فوكو هو نظام عام من المنطوقات يقوم على جملة من القواعد. وبذا، فهو يتشابه مع الخطاب من حيث إنّ كليهما يتشكّل من منطوقات، إلا أنّ التشكيل الخطابى لا يتكون من منطوقات فردية، بل من مجموعات نطقية. فالتشكيل الخطابى هو المنظومة النطقية العامة التى تحكم مجموع الإنجازات اللفظية. وهذا يعنى أنّ الخطاب ليس سوى مجموعة من المنطوقات تنتمى إلى تشكيل خطابى.

*** **اللّحن** catachresis : يُقَال لَحَن فلان فى كلامه إذا مال عن صحيح المنطق. واللّحن الميل عن جهة الاستقامة. والرجل اللاحن هو الذى يحرف كلامه عن جهته.

تفاوض الموقع ما بعد الكولونيالى وصفًا مفيداً من حيث ما يمارسه على جهاز تقعيد القيم من قَلْب وإزاحة وتعطيل، مشكِّلاً فضاءً من اللَّحْن: حيث نجد كلمات أو مفاهيم لُوِيتْ وحرِفتْ عن معناها الصحيح، واستعارةً، ومفهوماً دون مرجعٍ وافٍ مما يُفْسِد السياق الذى تنطوى عليه ويحرفه. وتتابع سبيفاك قائلة: إنَّ ادّعاء الحقّ باللَّحن من فضاءٍ لا يستطيع المرء أن يرفض سكناه الجملة، الوعظى، ولكنَّ عليه أن ينتقده (من خارج الجملة) هو إذن ذلك المأزق التفكيكى الذى يجترحه ما بعد الكولونيالى(٢٨).

هذا الموقع الديريدىّ وثيق الصلة بالمأزق المفاهيمى خارج الجملة. ولقد حاولت أن أقدّم الزمنية الخطابية، أو الفترة الفاصلة الخطابية، التىَ تلعب دوراً حاسمًا فى السيرورة التى يتمّ من خلالها تنصيص وتخصيص هذا الالتواء والتحول ـ للمجازات، والإيديولوجيات، والاستعارات المفاهيمية ـ فى الفاعلية ما بعد الكولونيالية: حاولت أن أقدّم اللحظة التى تتحول فيها حانة التقطيع الغربىّ إلى حدود متماسّة ومتمادية من إعادة التموقع وإعادة النقش: تلك الإيماءة التى تلحن. والقضية الملحّة فى أيّة نقلة من هذا النوعِ هى طِبيعة الفاعل التفاوضى الذى يبرز عبر الفترة الفاصلة. فكيف للفاعلية أن تُخصِّص وتفرَّد، خارج خطابات الفردانية؟ كيف للفترة الفاصلة أن تدلّ على التفريد بوصفه موقعًا هو مفعولٌ من المفاعيل المترتّبة على ما هو (بين ذاتىّ): ما هو متاخم للاجتماعى لكنه عارض، وغير متعيّن، فى علاقته معه(٢٩).

إنَّ الكتابة بصوت مرتفع- عند بارت- ليست وظيفةً تعبيريةً من وظائف اللغة بوصفها قَصْداً يعود للمؤلِّف أو تحديداً يمارسه النوع ولا هى معنىً أُضفى عليه الطابع الشخصى(٣٠) إنها شبيهة بالـ actio الذى كبتته البلاغة القديمة، ويعنى التخريج الجسدى للخطاب. فهى، إذاً ، فنُّ قيادة المرء لجسده وتحويله إلى خطاب، على نحوٍ يكون فيه نفاذُ الذات إلى الدالّ بوصفه مُفَرَّداً، وانمحاؤها فيه، مترافقاً بصورة متناقضة مع بقية هذه الذات، مع مشيمتها، ونظيرها. أما صخب هذه الكتابة وضجّتها ـ جَرْشٌ، بَشْرٌ، وطَحْنٌ ـ فيكون مسموعاً ومرئيًا، عبر تدفّق الشيفرة التواصلية للجملة، والصراع الذى ينطوى عليه إقحام الفاعلية ـ الجرح والقوس، الموت والحياة ـ فى خطاب.

وبمصطلحات لاكان، الملائمة هنا، فإنَّ هذا الصخب هو المتبقّى للذات بعد capitonnage، أو تموقع، الدالّ. والصوت اللاكانى الذى يتفوّه بخارج الجملة هو ذاته

صوتُ الفاعليةِ الاستنطاقية والحسابية: che vuoi؟ أَنْتَ تقول لي ذلك، ولكن ما الذي تريده، ما الذي ترمي إليه؟ (٣١). فما يتكلّم في مكان هذا السؤال هو- كما يقول لاكان- محلٌّ ثالثٌ ليس كلامي ولا محاوري (٣٢).

تكشف الفترة الزمنية الفاصلة عن هذا الفضاء التفاوضي بين طرح السؤال على الذات وتكرار هذه الذات حول ما يَسِم المحلّ الثالث من كونه ليس/ولا. وهذا ما يشكّل عودة الفاعل الذاتي، بوصفه الفاعليةَ الاستنطاقية في الموقع اللاحن. وفضاء الزمنية المتفارق هذا هو محلُّ التعيين الرمزي للهوية الذي يبني المجال بين الذاتي - مجال الآخرية والاجتماعي - حيث نتماهى مع الآخر في اللحظة التي لا يكون فيها قابلاً للمحاكاة، في اللحظة التي يروغ فيها من التشابه(٣٣). ووجهة نظري- التي بلورتها في كتاباتي في الخطاب ما بعد الكولونيالي حول مسائل التنكّر، والهجنة، والمدنيّة الماكرة- هي أنَّ هذه اللحظة الحدّية من تعيين الهوية - التشابه المراوغ - تجعل من الفاعليةِ التابعة استراتيجيةً هدّامة تفاوض سلطتها هي ذاتها عبر سيرورة من القَطْع المتكررِ وإعادةَ الوصل بين ما هو متباين ومتفاوت ومتمرد. وهي تفرّد كلّية سلطتها بإشارتها إلى أنَّ الفاعلية تقتضي ضرباً من التأسيس أو القاعدة، لكنها لا تقتضي إضفاء طابع الكلّية على تلك الأسس، تقتضي حركة ومناورة، لكنها لا تقتضي زمنيةً من الاستمرار أو التراكم، تقتضي اتجاهاً وانغلاقاً عارضاً، لكنها لا تقتضي أيّ ضَرْب من الغائية والكلّية. (من أجل بلورةٍ لهذه المفاهيم، انظر الفصلين ١ و٨).

يجري تفريد الفاعل في لحظة انزياح. فهو حدثٌ نابض، وهو الحركة السريعة التي تتم بطرفة عين حين تكشف سيرورة تحديد الذات - تثبيتها - عن أنّ بجانبها ab-seitsغريبة، فضاءً إضافيًا من العرضيّة. وفي عودة الذات هذه- مرتدّةً عبر مسافة المدلول، خارج الجملة- يبرز الفاعل كشكلٍ من أشكال الارتجاع، Nachträglichkeit. فهو ليس فاعلية بذاته(متعاليًا، شفافاً) أو في ذاته (موحّداً، عضوياً، مستقلاً). ولأنَّ لحظة تفريد الذات تكون منشطرةً في الفترة الزمنية الفاصلة من التدليل، فإنَّ هذه اللحظة تبرز كمفعولٍ من مفاعيل ما هو بين ذاتي، شأنها شأن عودة الذات بوصفها فاعلاً. وهذا يعني أنَّ عناصر الوعي الاجتماعي الضرورية للفاعلية - الفعل المتعمّد والمفرَّد والخصوصية في التحليل - يمكن أن يتمّ التفكير بها الآن خارج الأبستمولوجيا التي تلحّ على الذات بوصفها سابقة دومًا على الاجتماعي أو تلحُّ على معرفة

الاجتماعي بوصفه حاوياً على الاختلاف الخاص أو لاغياً إياه في التجانس المتعالي الذي يسم العام. والحال، أنّ التكراري والعارض الذي يسم هذه العلاقة بين الذاتية لا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال أن يكون ليبرتارياً أو عائماً بحرية، كما يزعم إيغلتون، لأنّ الفاعل، المتشكّل في عودة الذات، هو في الموقع الحواريّ، موقع الحساب، والتفاوض، والاستنطاق: vuoi che؟

فاعل بلا سبب؟

لقد سبق أن وقعنا على شيءٍ من جينالوجيا الفاعلية ما بعد الكولونيالية هذه في معرض تناولي لما هو متجاذب ومتعدد القيم أو المعاني في الاستعارة اللغوية الشغّالة في التفكير القائم على مجاز الجزئية لدى ويست فيما يتعلّق بالهجنة الثقافية الأميركية السوداء وكذلك في تصوّر هال لـ سياسةٍ مثل لغة. ولقد تجلّت مكونات هذا الخطّ من التفكير على نحوٍ مثمر في أعمال سبيلرز، ومكدويل، وبيكر، وغيتس، وغيلروي، حيث يلحّون جميعًا على أهمية التغاير الخلاّق في حاضر النطق ممّا يحرر خطاب التحرر والانعتاق من انغلاقاته الثنائية. غير أني أريد أن أُعطي للعرضيّة دوراً آخر أو فرصة أخرى - عبر الاستيهام البارتي - بالجمع بين السطر الأخير من نصّ بارت، خاتمته، ولحظةٍ أبكر يتحدّث بارت فيها حديثاً موحياً عن الانغلاق بوصفه فاعلية. وها نحن، من جديد، إزاء تداخلٍ بلا تكافؤ. ذلك أنّ فكرة وجد شكلٍ من الانغلاق اللاغائي واللاديالكتيكي لطالما اعتُبِرتْ على أنها القضية الأشدّ إشكالاً بالنسبة للفاعل ما بعد الحديث الذي لا سبب له:

> تُفْلِحُ (الكتابة بصوت مرتفع) في إبعاد المدلول بعيداً جداً وفي إلقاء الجسد الغفل للممثّل في أذني. . . . وجسد المتعة هذا هو أيضًا **ذاتي التاريخية**؛ ذلك لأنّ **ختام** سيرورة بالغة التعقيد من العناصر السيرية، والتاريخية، والسوسيولوجية، والعصابية. . . هو المكان الذي أسيطر فيه على التفاعل المتناقض بين اللذّة [ثقافية] والمتعة [اللاثقافية] بحيث أكتب نفسي كذات هي خارج مكانها في الوقت الحاضر(٣٤). (التشديد لي)

يتمُّ الإفصاح عن عرضيّة الذات بوصفها فاعلاً من خلال بُعْدٍ مزدوج، وفعلٍ دراماتيكي. فالمدلول مُبْعَدٌ، والفترة الزمنية الفاصلة التى تنجم عن ذلك تكشف عن فضاءٍ بين المفردات والقواعد، بين النطق والمنطوق، فيما بين إرساء الدوال. ومن ثمَّ، فجأةً، يتحول هذا البعد المكانى البينيّ، هذا التباعد أو المسافة، إلى زمنيّة الإلقاء التى تجعل (تعيد) الذات على نحوٍ متكررٍ لحظةَ ختامٍ وسيطرة: ذات محددة تاريخيًا وسياقياً. فكيف لنا أن نفكر بالسيطرة والختام فى سياقٍ من العرضيّة؟

إننا بحاجة ـ وهذا ليس مدهشًا –لأَنْ نستحضر كلا معنيي **العرضيّة*** وأَنْ نكرر من ثمَّ اختلاف الواحد فى الآخر. ولنتذكّر هنا ما أشرتُ إليه من أنَّ قَطْعَ التقطيع الغربى ـ داخل/خارج، مكان/زمان ـ يتطلب من المرء أن يفكّر، خارج الجملة، على نحوٍ ثقافيٍ إلى حدٍّ بعيد وهمجى إلى حدٍّ بعيد فى الوقت ذاته. فالعارض هو تجاور، كنايةٌ، مسٌّ للحدود المكانية فى مواضع متغيّرةٍ فى كلّ مرّة، وهو– فى الوقت ذاته– زمنيةُ اللا متعيّن وغير المحسوم. إنّه التوتر الحركى الذى يجمع ضمن الخطاب هذا التحديد المزدوج، معًا وعلى نحو منفصل. فهما يمثّلان تكرار الواحد فى الآخر أو بوصفه الآخر، فى بنيةٍ من التداخل الذى لا يُسْبَر غوره (وهذه عبارة لديريدا) تمكّننا من أنّ نتصور للفاعل انغلاقاً وسيطرةً استراتيجيين. فمن غير الممكن أن يدفعنا تمثيل التناقض أو التناحر الاجتماعى فى خطاب العرضيّة المزدوج هذا ـ حيث يُعاد تكرار بُعْد التجاور المكانى فى زمنية اللا متعيّن ـ إلى أن نصرف النظر عنه بوصفه ضَرْباً من الممارسة الملغزة يمارسه غير المحسوم أو المُعْضِل.

تتجلى الأهمية التى تحظى بها إشكالية العرضيّة بالنسبة للخطاب التاريخى فى محاولة راناجيت جحا تمثيل الخصوصية التى يتميّز بها الوعي المتمرد(٣٥) فسجال جحا يكشف الحاجة إلى مثل هذا المعنى المزدوج والمتفارق للعرضيّ، على الرغم من أنَّ قراءته الخاصة لهذا المفهوم ـ بحسب ثنائية الكونيّ ـ العرضيّ، هى قراءة هيغلية

---

* **العرضيّة** contingency : تشير، من جهة أولى، إلى التلامس والتماس، وتشير، من جهة ثانية، إلى المصادفة والحادثة غير المتوقعة. وكما سيشير هو مى بابا بعد قليل فإن هذين المعنيين اللذين يدعوان إلى تكرار اختلاف واحدهما فى الآخر هما المقصودان: العارض بوصفه تجاوزاً، وكناية، ومساً للحدود المكانية فى مواضع متغيّرة كل مرّة، والعارض بوصفه زمنية اللامتعيّن، وغير المحسوم.

فى جوهرها [٣٦]. فالوعى المتمرد منقوش فى سرديتين كُبْرَيَين. فهو يُرَى ـ فى التأريخ القومى البرجوازى ـ على أنه عفوية محضة تُخْتبر قبالة إرادة الدولة مُمَثَّلَةً بالراج. وبذا فإنّ إرادة المتمردين إمّا أن تُنْكَر وإما أن تحتوى فى القدرة الفردية لزعمائهم، وهم غالبًا من علِيّة القوم. أمّا التأريخ الراديكالى فيخفق فى توصيف الوعى المتمرد لأنّ سرده القائم على التواصل والاستمرار ينظر إلى ثورات الفلاحين على أنها سلسلة من الأحداث المصفوفة على طول خطٍّ مباشر من النسب أو الأصل. . . على أنها ميراث. وإذْ يتمثّل هؤلاء المؤرّخون كلّ لحظات الوعى المتمرد ويستوعبونها فى اللحظةِ الأرفع من لحظات السلسلة - فى ضرْبٍ من الوعى المثالى فى حقيقة الأمر - فإنهم لا يكونون مهيّئين للتعامل مع التناقضات التى تتكون منها مادة التاريخ فى الحقيقة[٣٧].

والحال، أنّ تعامل جحا مع تناقضات التمرد على أنها ضرْب من الوعى هو تعامل يشير بقوة إلى الفاعلية بوصفها ذلك النشاط الذى يمارسه العارض أو الطارئ. فما وصفته بأنّه عودة الذات حاضر فى تعامله مع الوعى المتمرد على أنه مغترب عن ذاته. كما أنّ إشارتى إلى أنّ إشكالية العرضيّة تفسح المجال على نحوٍ استراتيجى لـ (إعادة) الإفصاح فى لحظة عدم التعيين عن ضرْبٍ من التجاور المكانى - تضامن، فعل جماعى - هى- لو قرأنَا بين السطور- قريبة جداً من المعنى الذى يضفيه جحا على التحالفات الاستراتيجيةِ التي تفعل فعلها فى المواقع، والرموز، المتناقضة والهجينة للثورة الفلاحية. فما يُخْفِق التأريخ فى القبض عليه هو الفاعلية كما تتجلّى عند تراكب الطائفية والروح النضالية. . .(خاصةً) **التباس** مثل هذه الظواهر، والسببية بوصفها زمن الإفصاح اللا متعيّن: تحوّل الصراع الطبقى السريع فى ريفنا إلى صراع جماعات وطوائف والعكس بالعكس، وكذلك التجاذب عند لحظة التفريد بوصفه ضرْباً من الشعور بين الذاتى:

> إنّ المؤرّخ ـ وقد أعماه وَهَجُ وعيٍ كاملٍ ونقى ـ لا يرى أىّ شيء... فى سلوك المتمردين سوى التضامن ويخفق فى رؤية آخر هذا التضامن، أى الخيانة. . . وهو يقلّل من قيمة الفرامل التى تضعها (على التمرد بوصفه حركة عامة) كلٌّ من المحلية والإقليمية[٣٨].

وأخيراً، وكما لو أنّ جحا يريد أن يقدّم شعاراً لفكرتى عن الفاعلية فى جهاز العرضيّة ـ تصويرها الهجين للمكان والزمان ـ فإنّه يقتبس من كتاب سونل سِنْ عن **النضال الفلاحى فى البنغال**، وذلك لكى يصف وصفًا جميلاً التباس مثل هذه الظواهر بأنّه الدواليل والمواقع الهجينة أثناء حركة التيباغا فى دينا جبور:

> كان الفلاحون المسلمون يأتون فى بعض الأحيان إلى كيسان صَبْحاَ وقد نقشوا مطرقة ومنجلاً على راية الفيلق المسلم وكان الملاّت الشباب يتلون آيات القرآنفى اجتماعات القرية فى إدانة نظام الجوتيدارى وما يفرضه من معدلات فائدة مرتفعة(٣٩).

النصّ الاجتماعى: باختين وأرندت

تصل بنا الشروط العرضيّة التى تميّز الفاعلية إلى القلب من محاولة ميخائيل باختين المهّمة، فى الأجناس الكلامية، أن يحدد الذات الناطقة فى حالة تعدد الأصوات والحوار(٤٠). وكما هو الحال مع جِحا، فإنّ قراءتى لباختين ستكون قراءة فيها لحن أو استخدام للكلمات فى غير ما وُضِعت له: قراءة بين السطور، لا تأخذ ما يقوله ولا ما أقوله بمعناه الحرفىّ. وإذْ أركّز على الكيفية التى تتشكّل بها سلسلة الاتصال الكلامىّ، فإننى أُعنى بمحاولة باختين تفريد الفاعلية الاجتماعية بوصفها نتيجةً لما هو بين ذاتى. أمّا قالب العرضيّة الذى أشرتُ إلى مادته المتباينة ـ بوصفه اختلافًا مكانيًا ومسافة زمنية، كيما نغيرّ المصطلحات قليلاً ـ فيمكّننا من رؤية أنّ باختين يقدم معرفةً بالتحوّل والتغيير الذى يعترى الخطاب الاجتماعى فى الوقت الذى يزيح فيه الذات المُنْشِئَة للخطاب وتقدّمه السببىّ المتواصل:

> يمكن القول إنّ الموضوع قد سبق الإفصاح عنه، ومناقشته، وإضاءته، وتقويمه بطرائق شتىّ. . . . ليس المتكلّم آدم التوراتى. . . كما تشير تلك الأفكار التبسيطية عن الاتصال بوصفه أساساً منطقياً – نفسانياً للجملة (٤١).

يلتقط استخدام باختين لاستعارة سلسلة الاتصال معنى العرضيّة بوصفها تجاوراً، فى حين أنَّ مفهوم الحلقة لديه يطرح قضية العرضيّة على نحوٍ مباشرٍ بوصفها اللا متعيّن. وتنجم إزاحة باختين للمؤلِّف بوصفه فاعلاً عن اعترافه بالبنية المعقدة، متعددة المستويات التى تميّز الجنس الكلامى الذى يوجد فى ذلك التوتر الحركى فيما بين القوتين اللتين تسمان العرضية. فالحدود المكانية لموضوع التلفّظ تكون متجاورة فى تمثّل كلام الآخر، لكن الإلماع إلى تلفّظ الآخر يُنْتِجُ دورةً حوارية، لحظةً من عدم التعيين فى فعل التوجّه (مفهوم باختين) مما يولِّد ضمن سلسلة التشارك والتبادل الكلامى استجابات لا يتوسطها أىّ شىء وترجيعاتٍ حوارية (٤٢).

ومع أنَّ باختين يعترف بهذه الحركة المزدوجة فى سلسلة التلفّظ، إلا أنّه ينكر بمعنىً ما أن تكون فعّالة عند نطق الفاعلية الخطابية. فهو يزيح هذه المشكلة المفاهيمية المتعلقة بأدائية الفعل الكلامى - جهاته النطقية من حيث الزمان والمكان - محولاً إيّاها إلى اعتراف تجريبى بـ مجال النشاط البشرى والحياة اليومية التى يرتبط بها تلفّظ معين(٤٣). والمشكلة هنا ليست ما إذا كان السياق الاجتماعى يضفى أولا يضفى طابعًا محليًا على التلفّظ، بل هى ببساطة أنَّ سيرورة التخصيص والتفريد لا تزال بحاجةٍ إلى الإحكام والبلورة فى نظرية باختين، على اعتبار أنَّ هذه السيرورة هى الجهة التى يتبيّن من خلالها الجنس الكلامى ما هو خاص بوصفه حداً دالاً، أوحداً خطابياً.

وثمة لحظات يقترب فيها باختين على نحوٍ مخاتلٍ بعض الشىء من ذلك الازدواج المتوتر الذى سبق أن وصفته. فحين يتحدث عن المعانى الحوارية الإضافية التى تتخلّل فاعلية التلفّظ - عن كثيرٍ من كلمات الآخرين نصف الخفية أو الخفية تماماً والتى تتّسم بدرجات مختلفة من الأجنبية - نجد أنَّ استعاراته تُلْمِعُ إلى تلك الزمنية التكرارية بين الذاتية التى تتحقّق فيها الفاعلية خارج المؤلِّف:

يبدو التلفّظ مُثَلَّماً بأصداء بعيدة لا تكاد تُسْمَع لتغيراتٍ فى الذوات المتكلّمة ومعانٍ حوارية إضافية، مما يُضْعِفُ كثيراً حدود التلفّظ التى لا تسمح بالنفاذ إلاّ لتعبير

المؤلَّف. وبهذا يُثْبِتُ التلفّظ أنّه ظاهرة بالغة التعقيد ومتعددة المستويات إذا ما نُظِرَ إليه لا بمفرده وبما يخصّ مؤلّفه. . . وإنّما بوصفه حلقة في سلسلة الاتصال الكلامي وبما يخصّ ما يرتبط به من تلفّظات أخرى (٤٤) ....

إنَّ هذا المشهد من الأصداء والحدود المتجاذبة، المؤطَّر بآفاق عابرة ومُثلَّمَة، هو المشهد الذي يبرز عبره، في الميدان الاجتماعي للخطاب، ذلك الفاعل الذي ليس آدم وإنما الذي تكتنفه فترة زمنية فاصلة.

وتجد الفاعلية ـ بوصفها عودة الذات، بوصفها ليس آدم ـ تاريخاً سياسياً مباشراً في تصوير حنّة أرندت لاضطراب سرد السببية الاجتماعية. وتبعًا لأرندت، فإنَّ الالتباس أو انعدام اليقين سيئ الصيت الذي نجده في جميع القضايا السياسية ينجم عن واقعة أنَّ الكشف عن الـ **مَنْ** ـ أي عن الفاعل المتفرّد ـ متجاورٌ مع الـ **ماذا** المتعلقة بالمجال بين الذاتي. وهذه العلاقة بين مَنْ و ماذا هي أمر لا يمكن تخطّيه أو تجاوزه بل ينبغي قبوله كشكل من أشكال الازدواج وعدم التعيين. ذلك أنّ مَنْ الفاعلية لا تبدي أية فورية في المحاكاة أو كفاية في التمثيل. ولا يمكن سوى التدليل عليها خارج الجملة في تلك الزمنية المتقطعة، المتجاذبة التي تقطن عدم الثقة وسوء الصيت مما تتميّز به النبوءات القديمة التي لا تكشف ولا تُخْفي بالكلمات بل تعطي دواليل واضحة(٤٥) والحال، أنّ سوء صيت الدواليل وعدم جدارتها بالثقة تُدْخِل ضَرْباً من الارتباك في النص الاجتماعي:

> يكمن الارتباك في أنَّ أقصى مستطاعنا ـ في أية سلسلةٍ من الأحداث التي تشكّل معاً قصةً ذات معنى فريد ـ هو أن نعزل الفاعل الذي يطلق حركة السيرورة بأكملها فعلى الرغم من أنَّ هذا الفاعل غالبًا ما يظلّ الذات، بطل القصة، إلا أننا لا نستطيع أبداً أن نشير إليه بصورةٍ لا لَبْسَ فيها على أنه مؤلِّف تلك الثمرة التي يطلع بها(٤٦).

هذه هى بنية الفضاء بين الذاتى ، بين الفاعلين ، والذى تدعوه أرندت بالـ "inter- est"* الإنسانى. فهو هذا المجال العام من اللغة والفعل الذى ينبغى أن يغدو مسرحًا لتجلى القدرات الإنسانية وشاشةً لها فى الوقت ذاته. فالحدثِ واحتماله منفصلان، كما فى طنجة، والفترة الزمنية السردية الفاصلة تجعل الـ منْ والـ ماذا عارضين، وتشطرهما ، بحيث يظل الفاعل هو الذات ، فى حالة من التعليق، خارج انجملة. وبذا يغدو الفاعِل الذى يسبّب السرد جزءاً من الـ interest ، وذلك لأننا لا نستطيع أن نشير بلا لبْسٍ إلى ذلك الفاعل عند الثمرة التى يطلع بها. فالعرضية هى التى تشكّل التفريد ـ فى عودة الذات بوصفها فاعلاً ـ ذلك التفريد الذى يحمى المجال بين الذاتى inter est .

تضفى عرضيّةُ الانغلاق طابعاً اجتماعيًا على الفاعل بِوصفِه مفعولاً جمعيًا من خلال إبعاد المؤلِّف ووضعه على مسافة. فبين السببِ وقصْديته يسقط الظلّ. فهل يمكن لنا إذاً ـ وبأىّ حالٍ من الأحوال ـ أن نطرح دون لبْسٍ أنّ لقصةٍ ما معنى فريداً؟ ما النهاية التى تنزع إليها سلسلة الأحداث إذا ما كان مؤلِّف الثمرةً أو النتيجة ليس مؤلِّف السبب على نحوٍ لا لَبْس فيه؟ ألا يشير هذا إلى أنَّ الفاعلية تنشأ فى عودة الذات، من قطع سلسلة الأحداث كنوعٍ من الاستنطاق وإعادة نقش الما قبل والما بعد؟ وحيث يتماسّ الاثنان، أليس ثمّة ذلك التوتر الحركى بين العارض بوصفه المجاور واللا متعيّن؟ أليس هذا هو المكان الذى تتكلم منه الفاعلية وتفعل:che vuoi؟

ما يثير هذه الأسئلة هو الإيحاءات الألمعية التى توحيها أرندت، حيث تؤدى كتابتها على نحوٍ ظاهر ودالّ تلك الارتباكات التى تثيرها وتلفت الانتباه إليها. فإذْ تقرّب بين المعنى الفريد والفاعل المسبب، نسمعها تقول إنّ الفاعل اللا مرئى هو ابتداع ينشأ من ارتباكٍ ذهنى لا يتوافق مع أية تجربة واقعية (٤٧). وتبعاً لأرندت، فإنَّ هذا الإبعاد للمدلولَ، هذا الوهم أو الصورة الزائفة ـ فى مكان المؤلِّف ـ هو ما يشيربوضوحٍ شديد إلى طبيعة التاريخ السياسية. بل إنّ دالول السياسى لا يكمن فى طابع القصة ذاتها وإنما فقط (فى) النمط الذى تبرز به إلى الوجود(٤٨). ولذا فإنَّ

---

* تجمع inter-est كلاً من inter (بين) و est (فعل الكون باللاتينية). وبذا يكون المعنى هو الكينونة البينية أو الوجود البينيّ أو الوجود معًا، أو المعيّة علماً أن interest، بدون فاصلة بين الكلمتين، تشير إلى المصلحة، والاهتمام، والأهمية، والتشارك.

مجال التمثيل وسيرورة التدليل هما ما يشكّل فضاء السياسي. والسؤال الذى يطرح نفسه عندئذٍ هو ما الزمنيّ فى نمط وجود السياسي؟ وهنا تلجأ أرندت إلى شكلٍ من التكرار كيما تحلّ التجاذب فى سجالها. فهى تقول إنّ تشيؤ الفاعل لا يمكن أن يحدث إلا عبر نوع من التكرار، ومحاكاة المحاكاة، مما يسود، بحسب أرسطو، فى جميع الفنون لكنه يلائم الدراما فى حقيقة الأمر(٤٩).

غير أنّ هذا الضّرْب من تكرار الفاعل، مُشَيَّأً فى الرؤية الليبرالية للوجود معًا أو المَعيَّة، يختلف تماماً عن المعنى الذى أضفيته على الفاعلية العرضيّة لعصرنا ما بعد الكولونيالى. والحال، أنّ من اليسير أن نجد أسباب هذا الاختلاف. فاقتناع أرندت بما تنطوى عليه المحاكاة الأرسطية من خصائص كاشفة يقوم على تصوّر للجماعة، أو المجال العام، هو تصوّر إجماعيّ إلى حدٍّ بعيد: حيث يكون البشر مع بعضهم بعضاً وليس من أجل أو ضدّ بعضهم بعضاً تلك هى المعيّة الإنسانية الحقّة(٥٠). فإذا ما كان البشر من أجل أو ضدّ بعضهم بعضًا على نحوٍ حماسيّ ومحموم، ضاعت المعيّة الإنسانية بنكرانهم امتلاء الزمن المحاكاتى الأرسطى. كما أنّ الشكل الذى تطرحه أرندت للمحاكاة الاجتماعية لا يعنى بالهامشية الاجتماعية التى هى نتاج للدولة الليبرالية، تلك الهامشية التى تستطيع ـ إذا ما أَفْصَحَتْ ـ أن تكشف من منظور الأقليات أو المهمَّشين محدوديات الفهم الشائع (والـ inter-est) الذى تفرضه تلك الدولة على المجتمع. أمّا العنف الاجتماعى، بحسب أرندت، فهو إنكار لانفتاح الفاعلية، والموضع الذى يغدو عنده الكلام مجرد كلام، مجرد وسيلة أخرى نحو الغاية(٥١).

أمّا أنا فعنايتى هى بضروبٍ أخرى من الإفصاح عن المعيّة الإنسانية، على النحو الذى ترتبط فيه هذه الضروب من الإفصاح بالاختلاف والتمييز الثقافيين. وعلى سبيل المثال. فإنّ معيّةً إنسانية قد تمثّل قوى سلطة مهيمنة، كما أنّ تضامناً قائماً على المعاناة والوجود فى موقع الضحية يمكن أن يغدو موجّهًا ضد الظلم على نحوٍ عنيد، وعنيف فى بعض الأحيان، كما يمكن أن تحاول فاعلية تابعة أن تستنطق، وتعيد الإفصاح عن " inter-est" المجتمع الذى يهمّش مصالحها. فخطابات الخروج الثقافى والتناحر الاجتماعىٍ هذه لا يمكن أن تجد فاعليها فى محاكاة أرندت الأرسطية. وفى السيرورة التى وصفتها بأنّها عودة الذات، ثمّة فاعلية تسعى وراء إعادة النظر وإعادة

النقش: محاولة لإعادة مفاوضة المحلّ الثالث، ذلك المجال بين الذاتي. كما أنَّ تكرار التكراري، ونشاط الفترة الفاصلة، ليس اعتباطياً بقدر ما هو قاطع ومُعْترِض، وبقدر ما هو انغلاق لا يكون بمثابة الختام بل بمثابة الاستنطاق الحدّي خارج الجملة.

ولقد وصف لاكان في مقالته أين الكلام؟ أين اللغة؟ لحظة التفاوض هذه من ضمن استعارية اللغة وهو يشير بإيجاز إلى تنظيم الرموز في ميدان الخطاب الاجتماعي:

> إنّه العنصر الزمني... أو القطع الزمني... تدخّلُ ضَرْبٍ من التقطيع الشِّعري يتيح تدخّل شيءٍ يمكن أن يضطلع بمعنىً لذاتٍ ما.... ثمّة في حقيقة الأمر واقع من الدواليل يشتمل على عالم حقيقيٍ خالٍ من الذاتية تماماً، وثمّة من جهة أخرى تطور تاريخي للذاتية موجّه بوضوح نحو إعادة اكتشاف الحقيقة الكامنة في نظام الرموز(٥٢).

تجري سيرورة إعادة النقش والتفاوض - إقحامُ أو تدخّل شيءٍ يضطلع بمعنىً جديد - في القطع الزمني فيما بين الدالول، الخالي من الذاتية، في المجال بين الذاتي. ومن خلال هذه الفترة الفاصلة - هذا القطع الزمني في التمثيل - تبرز سيرورة الفاعلية بوصفها تطوراً تاريخياً والفاعلية السردية لخطاب تاريخي على السواء. وما يظهر بجلاء في جينالوجيا الذات عند لاكان هو أنَّ قصديّة الفاعل- التي تبدو مرجَّهة بوضوح نحو حقيقة نظام الرموز في المخيال الاجتماعي- هي أيضاً نتيجة ومفعول من مفاعيل إعادة اكتشاف عالم الحقيقة الذي يُنْكِر الذاتية (لأنّه بين ذاتيّ) على مستوى الدالول. والتوتر العارض الذي ينتج عن ذلك هو المكان الذي يتداخل فيه الدالول والرمز ويتم الإفصاح عنهما على نحوٍ غير متعيّن من خلال القطع الزمني. وحيث يكون الدالول خالياً من الذات - حيث يكون حالةً بين ذاتية- فإنه يعود بوصفه ذاتية موجَّهة نحو إعادة اكتشاف الحقيقة، وعندها تغدو عملية (إعادة) ترتيب الرموز ممكنةً في مجال الاجتماعي. فحين يقطع الدالول الجريان المتزامن للرمز، فإنّه يمتلك القدرة أيضاً على بلورة فاعليات وإفصاحات جديدة وهجينة، عبر الفترة الفاصلة. وهذه هي لحظة المراجعات وإعادات النظر.

مراجعات

لا ينبغى لمفهوم إعادة النقش والتفاوض الذى أحاول أن أبلوره أن يُخلَط مع قوى إعادة التوصيف التى غدت دمغةً تميّز الساخر الليبرالى أو البراغماتى الجديد. علماً بأننى لن أقوم هنا بانتقاد هذا الموقف النافذ المناهض للأسس والأصول* إلاّ لكى أشير إلى الاختلافات الواضحة فى المقاربة بينى وبينه. وعلى هذا الأساس، فإنّ تصور رورتى لتمثيل الاختلاف فى الخطاب الاجتماعى هو تصوّر يقوم على التداخل الإجماعى بين مفرداتٍ نهائية والتوافق الإجماعى عليها بحيث تفسح فى المجال أمام تماهٍ إبداعى واسع الخيال مع الآخر ما دامت كلمات معينة ـ مثل اللطافة، والحشمة، والكرامة ـ هى موضع تمسّك مشترك(٥٣). غير أنّ الساخر الليبرالى ـ وكما يقول رورتى نفسه ـ لا يستطيع أبداً أن يبلور استراتيجيةً ذات قوة. والحال، أنّ بمقدورنا أن نرى– فى هامشٍ من كتابه، كما يليق بمناهضٍ للأسس ـ مدى ابتعاد آراء رورتى عن أن تمنح قوةً للآخر غير الغربى، ومدى انغماسها فى ضَرْبٍ من المركزية الإثنية الغربية.

يقول رورتى إنّ

> المجتمع الليبرالى يشتمل أصلاً على المؤسسات التى تعمل على تحسينه والارتقاء به (وإنّ) الفكر الاجتماعى والسياسى الغربى ربما يكون قد قام بآخر ثورة مفاهيمية يحتاجها متمثّلة فى إشارة ج.س.مِلْ إلى أنّ الحكومات يجب أن تبلغ الكمال فى موازنتها بين أن تترك حيوات الشعب الخاصة وشأنها وبين أن تحول دون المعاناة والألم(٥٤).

---

* **مناهضة الأسس** non-foundationalism: اتجاه فى نظرية المعرفة يرى أنه ليس هناك أسسٌ معرفية أولية واضحة بذاتها تنبنى عليها المعارف الصحيحة. وهو بذلك يعارض تيار الاسسية foundationalism بتياريه الرئيسين. الأول العقلانى الذى يرى الأسس فى المبادئ العقلية الأولية البيّنة بذاتها والبدهية، والثانى التجريبى الذى يرى الأسس فى معطيات الخبرة الحسية القابلة للملاحظة المباشرة.

غير أنَّ هذا القول تلحق به حاشية يفقد فيها الساخرون الليبراليون فجأةً قدرتهم على إعادة التوصيف:

> لا يعنى هذا أنَّ العالم قد قام بآخر ثورة سياسية يحتاجها. فمن الصعب أن نتخيّل تضاؤل القسوة فى بلدان مثل جنوب إفريقيا، والباراغواى، وألبانيا دون ثورة عنيفة.... غير أنَّ الشجاعة الفجّة (كشجاعة قادة COSATU أو موقّعى وثيقة الـ٧٧) هى الفضيلة المهمّة، لا ذلك الضرب من الفطنة التأملية التى تقدّم إسهاماتها فى مجال النظرية الاجتماعى (٥٥).

هذا هو الموضع الذى يتوقف عنده حديث رورتى، غير أنَّ علينا أن ندفع الحوار صوب الاعتراف بالنظرية الاجتماعية والثقافية ما بعد الكولونيالية التى تكشف حدود الليبرالية من المنظور ما بعد الكولونيالى: الثقافة البرجوازية تصطدم بحدودها التاريخية فى الكولونيالية، كما يقول جحا واعظاً(٥٦)، أمّا فينا داس فتعيد نقش تفكير جحا فى لغة الاستعارة والجسد العاطفية: لا يمكن لتمردات التابع أن تقدّم سوى ليلة من الحبّ. . . . غير أنَّ المؤرّخ بالتقاطه هذه العصيان ربما أعطانا وسيلةً لبناء موضوعات مثل هذه القوة على أنّها ذوات (٥٧) .(التشديد لى)

تطالب داس ـ فى مقالتها الرائعة التابع بوصفه ضَرْباً من المنظور ـ بكتابةٍ لتاريخ التابع تزيح نموذج الفعل الاجتماعى على النحو الذى يتحدّد به من خلالً الفعل العقلانى فى المقام الأول. وهى تسعى وراء شكلٍ من الخطاب تطور فيه الكتابة العاطفية والتكرارية لغتها الخاصة. فالتاريخ بوصفه كتابةً تبنى لحظة العصيان يبرز فى ثقل التدليلات، ذلك أنَّ الانغلاق التمثيلى الذى يبدو حين نصادف فكراً فى أشكالٍ متشيّئةٍ ينشقّ عندئذٍ وينفتح. فنرى بدلاً من ذلك هذا النظام وهو يخضع للاستنطاق والمساءلة (٥٨). وفى سجالٍ يطالب بزمنيةٍ للنطق قريبة جداً من تصورى للفترة الفاصلة التى تعمل عملها عند سيطرة الدالول/ قطْع التزامن الرمزى، نجد أنَّ داس تموْقِع فاعلية الخرق فى انشطار الحاضر الخطابى: ذلك أنّ ثمّة حاجة إلى بذل اهتمام كبير لموْقَعة فاعلية الخرق فى انشطارِ أنماط الكلام المتنوعة التى يتمّ إنتاجها فى أقوالٍ لها حقيقتها المرجعية فى الحاضر المشار إليه(٥٩).

هذا الإلحاح على حاضر التلفّظ المتفارق يمكّن المؤرّخ من الخلاص من تعريف الوعى التابع على أنّه ثنائى، وعلى أنَّ له أبعاداً إيجابية أو سلبية. كما يتيح للإفصاح عن الفاعلية التابعة أن يبرز على أنّه إعادة تموقع وإعادة نقش. ففى سيطرة الدالول، وكما ساجلت، ليس ثمّة إلغاء ديالكتيكى ولا الدالّ الفارغ: ثمّة تنازع رموز السلطة المحددة الذى يغيّر ميادين التناحر. هكذا يتمّ تحدّى التزامن القائم فى التنظيم الاجتماعى للرموز على أرضه وضمن حدوده، إلا أنَّ أسس الاشتباك تكون قد أزيحت بحركةٍ إضافيةٍ تتخطّى تلك الحدود. وهذه هى الحركة التاريخية للهجنة بوصفها تمويهاً، بوصفها فاعلية تنازعٍ وتناحرٍ تعمل عملها فى الفترة الزمنية الفاصلة الخاصة بـ الدالول/ الرمز، تلك الفترة التى هى فضاء فيما بين قواعد الاشتباك. والحال، أنَّ هذا الشكل النظرى من الفاعلية السياسية الذى حاولت أن أطوّره، هو ما تعمد داس على نحوٍ جميلٍ إلى كسائه باللحم فى سجالٍ تاريخى:

إنَّ طبيعة الصراع الذى تقع طائفة أو قبيلة فى إساره هى التى يمكن أن توفّر خصائص اللحظة التاريخية، فأن نزعم أننا يمكن أن نعرف مسبقاً ذهنيات الطوائف أو الجماعات يعنى أن نتبنّى منظوراً جوهرانيًا لا تدعمه الأدلّة التى توفرها جميع مجلدات **دراسات التابع** ذاتها(٦٠).

ألا تشبه البنية الطارئة التى تَسِمُ الفاعلية ما يدعوه فرانز فانون بمعرفة ممارسة الفعل؟(٦١) يساجل فانون أنّ المانوية أو الثنائية البدئية التى أوجدها المستوطن ـ أسود وأبيض، عربى ومسيحى ـ تتعطّل فى حاضر الصراع من أجل الاستقلال. حيث تستبدل الاستقطابات بحقائق جزئية، محدودة وقلقة، ليس غير. وكلّ انحسار محلى يصيب المدّ يشكّل مراجعةً للمسألة السياسية على مستوى جميع الشبكات السياسية. وعلى القادة أن يقفوا بثبات ضد أولئك الذين هم ضمن الحركة ممن ينزعون إلى الاعتقاد بأنَّ الاهتمام بالفروق الطفيفة أو بظلال المعانى يشكّل خطراً ويدقّ أسافين فى كتلة الرأى الشعبى الصلبة(٦٢). والحال، أنَّ ما يصفه كلٌّ من داس وفانون ليس سوى إمكانيةِ فاعليةٍ تتشكّل عبر الاستخدام الاستراتيجى للعرضيّة التاريخية.

إنَّ هذا الشكل من الفاعلية الذى حاولت أن أصفه من خلال الكرّ والفرّ بين الدالول والرمز، وشروط العرضيّة الدالّة، وليلة الحب، يعود ليستنطق ديالكتيك الحداثة الأشدّ

جرأة والذى تقدّمه النظرية المعاصرة، ممثّلة بفوكو فى الفصل المعنون بـ الإنسان وازدواجاته من كتابه **الكلمات والأشياء**. ونفوذ فوكو وتأثيره الخصب على الباحثين ما بعد الكولونياليين، من أستراليا إلى الهند، لم يكن بالتأثير غير المشروط أو غير المقيَّد، خاصةً فى تنظيره للحداثة. فها هو ميتشل دِيْنْ يعلِّق، فى دورية Thesis Eleven فى ملبورن، أنَّ هوية حداثة الغرب تظلّ على نحوٍ هوسىّ ذلك الأفق الأعمّ الذى تبرز فى كنفه جميع تحليلات فوكو التاريخية الفعلية(٦٣). ولهذا السبب بالذات، يرى بارتا تشاترجى أنَّ لجينالوجيا القوة عند فوكو استخدامات محدودة وضيقة فى العالم النامى. ذلك أنَّ تراكب أنظمة القوة الحديثة والقديمة يُنْتِجُ أشكالاً من الضبط والحكم غير متوقَّعة تجعل أبستيمات فوكو غير ملائمة، بل وعتيقة(٦٤).

ولكن هل يمكن لنصّ فوكو- الذى يرتبط بالحداثة الغربية بمثل هذه العلاقة الموهونة- أن يكون خاليًا من ذلك الانزياح الإبستيمى - عبر التشكيلة (ما بعد) الكولونيالية - الذى يسهم فى تكوين إحساس الغرب بذاته على أنّه تقدمى، ومدنىّ، وحديث؟ هل يُفْضى إنكار الكولونيالية إلى تحويل دالول **الغرب** لدى فوكو إلى عرضٍ من أعراض حداثةٍ هوسيّة؟ هل يمكن للّحظة الكولونيالية بأىّ حالٍ من الأحوال ألاّ تكون عرضيّةً - المجاور **بوصفه** عدم تعيين - بالنسبة لسجال فوكو؟

فى الخاتمة الفخمة لكتاب فوكو **الكلمات والأشياء**، حين يواجه القسمُ الذى يتناول التاريخ نظيريه الغربيين - العلمين المضادين، الأنثروبولوجيا والتحليل النفسى - تأخذ عقدة السجال بالانحلال. يحدث ذلك فى لحظةٍ إشكاليةٍ يوْهِن فيها تمثيل الاختلاف الثقافى ذلك المعنى الذى يحمله التاريخ إذْ يُعْتَبَر موطن العلوم الإنسانية الذى يرسِّخها ويدجِّنها فى آنٍ معًا. ذلك أنَّ تناهى التاريخ - لحظة الازدواج الخاصة به - يسْهِم فى مشروطية العارض. وبذا ينشأ ازدواج متفاوت ومتباين بين التاريخ بوصفه موطن العلوم الإنسانية - فسحتها الثقافية، حدودها الزمنية والجغرافية - ومزاعم التاريخانية وادعائها الكونية. وعندها،تغدو ذاتُ المعرفة تواشجَ أزمنة مختلفة، غريبة عن هذه الذات ومتنافرة فيما بينها(٦٥). وفى ذلك الازدواج بين التاريخ وتاريخانية القرن التاسع عشر تُمَكِّن الفترة الزمنية الفاصلة الموجودة فى الخطاب من عودة الفاعلية التاريخية:

لأنّ **الزمن** يأتيه من مكانٍ ما خارج ذاته فإنّه لا يكوّن ذاته كذاتٍ للتاريخ إلاّ بتراكب. . .تاريخ الأشياء، وتاريخ الكلمات. . . . غير أنَّ هذه العلاقة السلبية البسيطة لا تلبث أن تنعكس.... ذلك أنّه يحقّ له هو أيضًا أن يكون له تطور إيجابى تمامًا كما لدى الكائنات والأشياء، تطور ليس أقلّ استقلالاً(٦٦).

والنتيجة أنّ الذات التاريخية الـ heimlich التى تنشأ فى القرن التاسع عشر لا تستطيع أن تكفّ عن تكوين معرفةٍ بذاتها هى معرفة unheimlich، وذلك من خلال ربطها الإلزامى حدثاً ثقافياً بآخر فى سلسلة متكررة إلى مالا نهاية من الأحداث التى تتّسم بأنّها كنائية وغير متعيّنة. فالسرديات الكبرى التى أقامت عليها تاريخانية القرن التاسع عشر مزاعمها الكونية ـ التطورية، والنفعية، والإنجيلية ـ كانت أيضًا، فى زمان/ مكان نصّى وإقليميّ آخر، تكنولوجيات بأيدى الحكام الكولونياليين والإمبرياليين. وعقلانية إيديولوجيات التقدم هذه تأخذ بالامّحاء والزوال على نحوٍ متزايد كلما واجهت عرضيّة الاختلاف الثقافى. ولقد سبق أن قمتُ فى غير مكان باستكشاف هذه السيرورة التاريخية التى تلتقطها على أكمل وجه الكلمتان الرائعتان اللتان أطلقهما مبشّر يائس فى أوائل القرن التاسع عشر ورأى فيهما إلى هذا السيرورة على أنها الورطة الكولونيالية التى تلقيك فيها مدنيّة ماكرة (انظر الفصل ٥). فالنتيجة المترتبة على هذه المواجهة، وتناحرات هذه المواجهة وتجاذباتها، لها أثر عظيم على ما يصفه فوكو وصفًا جميلاً بأنّه نحولُ سَرْدِ التاريخ فى حقبةٍ اشْتُهِرَتْ كثيراً بتأريخها (واستعمارها) العالم والكلمة(٦٧).

فالتاريخ الآن يحدث على حدود الذات والموضوع الخارجية، كما يقول فوكو(٦٨). ولِذا فهو يلجأ إلى الأنثروبولوجيا والتحليل النفسى لكى يسبر اللاوعى الغريب الذى يسِم ازدواج التاريخ. ففى هذين الفرعين يتمّ التعبير عن اللاوعى الثقافى فى نحول السرد ، يتمّ التعبير عن التجاذب، والعرضيّة، والتكرار واللّحن أو استخدام الكلماتِ فى غير مواضعها، والتداخل الذى لا قرارة له. وفى القطع الزمنى المتوتر الذى يُمَفْصِل الرمز الثقافى بالدالول النفسى، سوف نكشف العرض ما بعد الكولولونيالى فى خطاب فوكو. فهو إذْ يكتب عن تاريخ الأنثروبولوجيا بوصفها الخطاب المضاد للحداثة ـ بوصفها إمكانية علمٍ إنسانىٍ **ما بعد** حديث ـ يقول:

> ثمة موقع معين فى **العقل** الغربى تكوّن عبر تاريخه ويوفّر أساسًا للعلاقة التى يمكنه أن يقيمها مع سائر المجتمعات الأخرى، **بما فيها ذلك المجتمع الذى ظهر فيه هذا الموقع تاريخياً**(٦٩). (التشديد لى)

يُخْفِقُ فوكو فى بلورة ذلك الموقع المعيّن وتكوّنه التاريخى. غير أنّه بإنكاره له، إنّما يسمّيه عن طريق النفى فى السطر التالى مباشرةً، حيث نقرأ: ومن الواضح أنّ هذا لا يعنى أنّ الوضعية المستعمرِة لا بدّ منها للإثنولوجيا.

أنطالب بأنّ فوكو كان عليه أن يعيد الكولونيالية بوصفها اللحظة المفقودة في ديالكتيك الحداثة؟ أنريده أن يكمل السجال بتبنّيه سجالنا؟ من المؤكّد أنْ لا. ما أشير إليه هو أنّ المنظور ما بعد الكولونيالى يعمل على نحوٍ هدّام فى نصّ فوكو فى تلك اللحظة من العرضيّة التى تسمح بتجاوزِ سجاله - فكرة فكرة - مع التقدّم. ومن ثمّ، فجأةً-وعند لحظة انغلاقه- يدخل ضرْبٌ لافت من ضروب عدم التعيين سلسلة الخطاب. فتصبح هذه الأخيرة فضاءً لزمنيةٍ خطابية جديدة، مكاناً آخر للنطق لا يتيح للسجال أن يمتدّ ويتوسّع ويتحول إلى نوعٍ من العمومية التى لا إشكال فيها.

وأريد أن أشير- بروح الختام هذه- إلى انحرافٍ يعترى النسيان الفوكوى ويدفعه صوب النصّ ما بعد الكولونيالى. ففى معرض كلامه على التحليل النفسى، يبدو فوكو قادراً على رؤية كيف تجتمع المعرفة والقوة فى حاضر النطق بالنقلة أو التحويل: ذلك العنف الهادئ - كما يدعوه - فى علاقةٍ تشكّل الخطاب. غير أنّه إذْ يُنكِر اللحظة الكولونيالية من حيث هى حاضرٌ للنطق فى شرط الحداثة الغربية التاريخى والأبستمولوجى، لا يبقى لديه سوى القليل ليقوله عن علاقة النقلة أو التحويل بين الغرب وتاريخه الكولونيالي. وما ينكره فوكو على وجه الدقّة هو النص الكولونيالى بوصفه الأساس للعلاقة التى يمكن للعقل الغربى أن يقيمها حتى مع المجتمع الذى ظهر فيه تاريخياً (٧٠).

وإذْ نقرأ من هذا المنظور فإننا نرى أنّ فوكر - بإلحاحه على مكانيّة زمن التاريخ - يُقيم ازدواجاً لـ الإنسان يكون متواطئاً على نحوٍ غريب مع تبعثر هذا المفهوم وتفرّقه، ومعادلاً لمراوغته، فضلاً عن كونه ذاتيّ التكوين بصورة غريبة، على الرغم من لعبهِ

لعبةَ الازدواج والانشطار. وإذْ نقرأ من منظور النقلة والتحويل، حيث يعود العقل الغربى إلى ذاته من الفترة الزمنية الفاصلة التى تَسِمُ العلاقة الكولونيالية، فإننا نرى كيف أنَّ الحداثة وما بعد الحداثة تتشكّلان هما ذاتاهما من منظور الاختلاف الثقافى الذى هو منظور هامشى. وكيف تواجهان ذاتيهما على نحوٍ عرضىّ فى الموضع الذى يُكَرَّر فيه الاختلاف الداخلى الذى يميِّز مجتمعهما تبعاً لمعطيات اختلاف المجتمع الآخر، تبعاً لمعطيات المغايرة التى تسِم الموقع ما بعد الكولونيالى.

عند هذا الحدّ من الاغتراب الذاتى، تعود الفاعلية ما بعد الكولونيالية، بروح العنف الهادئ، لتستنطق ازدواج صور الحداثة الفصيح عند فوكو. وما تكشف عنه ليس مفهوماً من المفاهيم كان مدفوناً وخبيئاً بل حقيقة تخصّ ذلك العرض فى تفكير فوكو، أسلوب الخطاب والسرد الذى يشيِّئ مفاهيمه. ما تكشف عنه هو السبب الذى يقف وراء رغبة فوكو فى التلاعب القلق بطيّات الحداثة الغربية، ناسلاً خيوط تناهيات الكائنات البشرية، ناقضًا وحابكاً على نحوٍ هوَسىّ خيوط ذلك السرد النحيل، سرد تاريخانية القرن التاسع عشر. ومثل هذا السرد العصبى يوْضح ويوهن سجال فوكو؛ فهو ـ مثل خيط التاريخ الرفيع النحيل ـ يرفض أن يُحْبَك فى الهوامش، متدلياً منها على نحوٍ فيه تهديد ومخاطرة. غير أنَّ ما يحول دون انقطاع خيط السرد هذا هو اهتمام فوكو بان يُدْخِل ـ عند موضع ازدواجه هو نفسه ـ فكرةَ أنَّ الإنسان الذى يظهر عند أوائل القرن التاسع عشر هو إنسان منزوع التاريخ (٧١).

إنّ سلطة **الإنسان** وازدواجاته، تلك السلطة منزوعة التاريخ، هى ما يُنْتِج، فى الفترة التاريخية ذاتها، تلك القوى المعيارية والطبيعية التى تخلق مجتمعاً غربياً حديثاً منضبطاً. غير أنَّ القدرة الخفيّة الموظَّفة فى هذا الشكل منزوع التاريخ من أشكال **الإنسان** تُكْتَسَب على حساب أولئك الآخرين: نساء، محليين، ومستعمرين، وعمّال بعقود، ومُستَعْبَدين ـ ممن كانوا يغدون، فى الوقت ذاته، إنّما فى فضاءات أخرى، شعوباً بلا تاريخ.

هوامش الفصل التاسع:

J. Derrida, "My chances / Mes chances", in J.H. Smith and W.Kerrigan -١
(eds) **Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis**, Literature (Baltimore; Johns Hopkins University Press, 1984), P. 8.

J. Habermas, **The philosophical Discourse** of Modernity: Twelve Lectures, F. -٢
G. Lawrence (trans.) (Cambredge, Mass.: MIT Press, 1987), P. 348.

F, Jamson, Foreword to R. Retamar, **Calibn and Other Essays**, Trans. E. Baker -٣
(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), PP. vii - xii.

E. Said, "Third World intellectuals and metropolitan culture", **Raritan**, vol. 9, -٤
no. 3 (1990), P.49.

F. Jameson, **The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic** Act -٥
(Ithaca, Cornell University Press, 1981), P.266.

C. west, "Interview with Cornel West" in A. Ross (ed.) **Univeral Abandon** -٦
(Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), PP. 280 -1.

S. Hall, **The Hard Road to Renewal** (London: Verso, 1988), P.273. -٧

ibid, PP. 9 - 10. -٨

C. Taylor, **Philosophy and the Human Sciences** (Cambridge: Cambridge Uni- -٩
versity Press, 1985), P. 145.

ibid, P. 151. -١٠

H. Spillers, "Changing the letter", in D. E. Mc Dowell and A.Rampersad. (eds) -١١
Slavery and the Literary Imagination (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), P. 29.

D. E . Mc Dowell, "Negtiations between tenses: witnessing slavery after free- -١٢
dom - **Dessa Rose**", in Mc Dowell and Rampersad, Slavery, P. 147.

١٣- P. Gilroy, **There Ain't No Black in the Union Jack** (London: Hutchinson, 1987), ch. 5.

١٤- H. A. Baker, Jr, **Hybridiyt, the Rape Race, and the Pedagogy of the 1990s** (New York: Meridian, 1990).

١٥- H. L. Gates, Jr, **Reading Black, Reading Feminist; A Critical Antthology** (New York: NAL, 1990), P. 8.

١٦- R. Gaschè, **The Tain of the Mirror** (Cambridge, Mass(Harvard University Press, 1986) , P.210.

١٧- كُتِبَ هذا المقطع جواباً على سؤال ستيفن غرينبلات الذى يدفع إلى التأمل والتفكير العميقين، إنما المطروح فى بار فى كيمبرج، ماساشوستس، ما الذى يحدث فى اللحظة الجزئية، العابرة فيما بين سلسلة الدوال؟ غير أن كيمبرج، كما يبدو، ليست على ذلك البعد من طنجة.

١٨- R. Barthes, **The Pleaure of the Text**, R, Miller (trans) (NewYork: Hill 1975), P. 49.

١٩- ibid, P. 50.

٢٠- ibid, PP. 66 - 7.

٢١- ibid, P. 57.

٢٢- ibid, P. 49.

٢٣- Derrida, "My chances", P.25.

٢٤- ibid, P. 10.

٢٥- T. Eagleton, **Ideology: An Introduction** (London: Verso, 1991), P. 38.

٢٦- J. Forrester, **The Seductions of Psychoanalysis** (Cambridg: Cambridge University Press, 1990), PP. 207 - 10.

٢٧- J . Derrida, **The Post Card: From Socrates to Freud and Byond**, A Bass (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1987), P.321.

٢٨- G.C Spivak, "Postcoloniality and value", in P. Collier and H. Gaya - Ryan (eds), **Literary Theory Today** (Cambridge: Polity Press, 1990), pp. 225,227,228. -

٢٩- فى مقابلة مع سبيفاك، نجدها تتحدث أيضًا عن المفعول المتأخر غير القابل للاختزال الذى ليس ما هو خلف نظام الدواليل أو بعده، مما لا يستطيع نظام الدواليل أن يجاريه بوصفه الشيء الواقعى. غير أن عليك أن تأخذ فى الحسبان أن ما تسجّله من التمثيل الذاتى الثقافى، من أجل التعبئة والتحشيد، أو ما تدونه كملاحظات من جهة أخرى، من أجل التعبئة والتحشيد أيضاً، لابد أن يتعامل أيضاً مع المفعول المتأخر، بحيث تكون المهمة الفعلية للناشط السياسى هى ألا يكف أبداً عن نقض المفعول المتأخر.

Quoted in S. Harasym (ed.), P. 125. **The Postcolonial Critic** (New York: Routledge: 1990), P. 125.

ولقد دافعت فى الفصل الأول من هذا الكتاب الالتزام بالنظرية، عن زمنية من التدخل السياسى قريبة من هذا.

٣٠- Barthes, **Pleasure of the Text**, PP.66 - 7.

إن مفهومى هو بمثابة استكشاف متحيز وإعادة تأسيس لمفهوم بارت. فغالباً ما أقرأ ضد تيار الـ détornement المرتبط بوضعية معينة مما اشتهر به بارت، وهذه ليست بالحالة الاستثنائية كما هو واضح مراراً علي مدي الفصل.

٣١- يمكن للقارئ أن يجد شرحاً واضحاً لهذه السيرورة فى:

S.zizek, **The Sublime Object of Ideology** (Lincoln, Nebr: University of Nebraska Press, 1986), PP. 104 - 11.

٣٢- J. Lacan, **Ecrits**, A. Sheridan (trans.) (London: Tavistock, 1977), P.173.

٣٣- Zizek, **Sublime Object**, P. 109.

Barthes, **Pleasure of the Text**, PP. 62, 67. -٣٤

R. Guha, "Dominance without hegemony and its historiography" in Guha (ed.) -٣٥
Subaltern Studies , vol. 6 (New Delhi: Oxford University Press, 1989), PP. 210 - 309.

ibid. P. 230. -٣٦

R. Guha, "The Prose of counter - insurgency", in Guha (ed.) **Subaltern Studies**, -٣٧
vol. 2 (New Dellhi: Oxford University Press, 1983), P. 39.

ibid., P. 40. -٣٨

ibid., P. 39. -٣٩

M. M. Bakhtin, **Speech, Genres, and Other Late Essays**, C. Emerson and M. -٤٠
Holquist (eds.), V. W. Mc Gee (trans.) (Austin, Texas: University of Texas Press, 1986), PP. 90 - 5.

ibid., P. 93. -٤١

ibid, P. 94. -٤٢

ibid, 93. -٤٣

ibid. -٤٤

H. Arendt, **The Human Condition** (Chicago: Chicago University Press, 1958), -٤٥
P. 185.See also PP. 175 - 95.

ibid, P. 185. -٤٦

ibid., P. 184. -٤٧

ibid, P. 186. -٤٨

ibid, P. 187. -٤٩

ibid, P. 180. -٥٠

٥١- ibid.

٥٢- J. Lacan, "Where is speech Where is language?", **The Seminares of Jacques Lacan, 1954-55,** J.- A.Miller (ed.), S.Tamasilli (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), PP. 274-5.

٥٣- R. Rorty, **Contingency, Irony and Solidarity** (Cambridg: Cambridge University Press, 1989), PP. 92 , 93.

٥٤- ibid., P. 63.

٥٥- ibid., P. 63, n. 21.

٥٦- Guha, "Dominance", P. 277.

٥٧- ibid.

٥٨- V. Das, "Subaltern as Perspective", in R. Guha (ed.) **Subaltern Studies**, Vol. 6 (New Delhi: Oxford University Press, 1989), P.313.

٥٩- ibid, P. 316.

٦٠- ibid, P. 320.

٦١- لقد غيرت فيما يلي ترتيب، سجال فانون بغية تقديم خلاصة وافية له.

٦٢- F. Fanon "Spontanety: its Strength and its weakness", in his **The Wretched of the Earth** (Harmondsworth: Penguin, 1969), PP. 117 - 18.

٦٣- M. Dean , "Foucault's obsession with Western modernity" , **Thesis Eleven**, Vo. 114 (1986), P. 49.

٦٤- See G. C. Spivak, **In Other Worlds: Essays in Cultural Politics** (New York: Methuen, 1987), P. 209.

٦٥- M. Foucault, **The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences,** A. Sheridan (trans.) (London: Tavistock, 1970), P.369.

ibid. -٦٦

ibid, P. 371. -٦٧

ibid, P. 372. -٦٨

ibid, P. 377. -٦٩

ibid. -٧٠

ibid, P. 369. -٧١

بالخبز وحده
دواليل العنف فى أواسط القرن التاسع عشر

غالباً ما تبدى الأشياء **المتزامنة، المتوافقة**، اتّساماً واضحاً فيما تنزع إليه، على نحوٍ يحاكى ما نجده فى الخطط أو المشاريع. غير أنّ الأمر كله لا يعدو أن يكون مصادفة. وهذا ما نراه فى أتفه أمور الحياة كما نراه فى حوادث تترك أبلغ الأثر على مصائر الإمبراطوريات. فالبشر الواقعون تحت سطوة مكدّرات ومنغصاتٍ متوافقة فى حدوثها، غالبًا ما يصرخون إن فى الأمر مؤامرة تستهدفهم، وغالبًا ما يرى الباحث التاريخى أن ثمة مؤامرة، فى حين أن الأمر لا يتعدى كونه ضرباً من التوافق. إن كارثة رهيبة مثل مذبحة فيلور، لتفعل فعلها كما اليود على كتابات سرّية مكتوبةٍ بماء الرزّ.

السّرْجون كاى، تاريخ التمرد الهندى(١)

كيف للفاعلية التاريخية أن تؤدّى فى نحول السرد؟ كيف لنا أن نؤرّخ ما هو منزوع التاريخ؟ وإذا ما كان الماضى بلداً أجنبيًا، كما يقولون، فما الذى يعنيه إذاً أن تقع على ماضٍ هو بلدك وقد أعاد آخرون تصنيفه الإقليمى، بل وإرهابه؟ لقد أشرت فى الفصل التاسع إلى أن سيرورة المراجعة التاريخية وإنتاج الفاعلية الثقافية والسياسية يبرزان عبر فترة زمنية خطابية فاصلة، فى التوتر العرضى بين نظام الرموز

الاجتماعى وتقطيع الدالول تقطيعاً شعرياً متمرداً (٢). ومثل هذه الزمنية تجد روح المكان الخاصة بها فى الـ ليس هناك التى تحيى تونى موريسون ذكراها فى قصّها وتستخدمها، على نحو استنطاقى، فى التأسيس لحضور عمل أدبى أسود. ذلك أنّ إعادة التذكر (مفهوم موريسون عن إعادة خلق الذاكرة الشعبية) تحوّل حاضر النطق بالسرد إلى تذكرة متكررة بما أقصى، واستؤصل، وطرد، مما يجعله فضاءً un heimlich لتفاوض الهوية والتاريخ. قد يكون فراغ ما شاغراً دون أن يكون ضرباً من الخواء. وتقول موريسون:

ثمة ضروب من الغياب ذات وطأة ثقيلة إلى حد بعيد
(حيث) تأسرنا بقصديتها ومراميها، مثل حارات رسم
حدودها السكّان الذين رحلوا عنها.
أين هو... ظلّ الحضور الذى فرّ منه النصّ؟ أين
يشتد ويقوى، أين ينزاح؟(٣)

فالقصدية والمرمى - دالولا الفاعلية - ينبثقان من الفترة الزمنية الفاصلة، من الغياب ذى الوطأة الثقيلة الذى هو أسر، وقْف للزمن، قطع زمنى. وإذ تحدد تونى موريسون تاريخ العبودية على هذا النحو، عبر فعل ذاكرة الجماعة، فإنها تنفى تواصل السرد واستمراره وما يمكن للكلمات أن توفره من راحة ناشزة. فما يتلفظ بحضور عالم العبودية فى **محبوبة** هو **السريان** الخفىّ السرىّ لرقم هو الكلمة الأولى ذاتها، هو انزياح إسناد اللغة المشخص: ١٢٤ كان مفعماً بالضغينة. مفعماً بحقد الطفلة. والنساء فى البيت كنّ يعرفن ذلك وكذا الأطفال(٤).

ففى موئل الموت وما هو شيطانى، يترجع شكل من أشكال الذاكرة التى تبقى على قيد الحياة فى الدالول - ١٢٤ - الذى هو كلمة الحق والصدق مجردة من الذاتية. ومن ثم، فجأة، ومن فضاء الـ **ليس هناك**، تبزغ الفاعلية التاريخية المتذكرة* موجهة بوضوح نحو إعادة اكتشاف الحقيقة الكامنة فى نظام الرموز (انظر الفصل السابق) ١٢٤ **كان مفعماً بالضغينة**، فعل الإسناد والقصد الذى تحدثه الأرقام هو

---

*المفردة التى يستخدمها هومى بابا هنا هى re-membered ومن المعلوم أن remember تعنى: يتذكّر، و member تعنى: عضو فى جماعة ما. وكأن بابا يريد القول إنّ إعادة التذكّر التى تبزغ منها الفاعلية التاريخية تجعل من هذه الفاعلية الماضية عضواً منتمياً إلى الحاضر.

محاولة موريسون لإقامة شكل من التوجّه يشخّصه نشاطه الخطابى ذاته، وليس التصاقه بالرغبة فى شخصية [٥] (ما دعوته تفريداً، **وليس** فردانية). وما يؤدى إليه خلق الفاعلية التاريخية هذا هو إنتاج الذات انطلاقًا من زمنية العارض والطارئ: مخطوفًا مثل العبيد من مكانٍ إلى آخر، من أىّ مكان إلى آخر، دون تهيئة ولا حماية... القارئ يُخْطَف، ويُسْحب، ويرْمى إلى بيئةٍ أجنبية تماماً [٦].

إن ما يعترى الدالول ـ ١٢٤ ـ من وقفٍ، هو ما يشكّل ـ بحسب موريسون ـ الدقّة الأولى فى تجربة عالم العبيد الجمعية، بين الذاتية. ذلك أنّ حدث ١٢٤ الخطابى يتذكر الموت، والحب، والجنس، والعبودية، وإفصاحاته المتكررة عن تلك التواريخ من الاختلاف الثقافى تنتج جماعة – فى – حالة من الانقطاع واللاتواصل، مراجعة تاريخية فى الشتات. والجماعة التى تتصورها موريسون هى جماعة منقوشة فى نحول السرد ذاك، حيث يكون التضامن الاجتماعى مكتوباً عبر أزمات وعوارض البقاء التاريخى على قيد الحياة: المضىّ من الأول إلى التالى فالتالى، كما تقول، حيث يكون تجاور الفعل والسرد وارتباطهما فى لحظة الـ ليس هناك التى تدكّ الإحساس الغربى المتزامن بالزمن والتراث.

وأودّ أن أربط هذا **السريان** الذى يسريه الدالول المستمد من سبعينيات القرن التاسع عشر فى عالم **محبوبة**، مع سريان دواليل عنفٍ أخرى فى خمسينيات وستينيات القرن ذاته فى شمال ووسط الهند. أودّ أن أنتقل من تاريخ تحرير العبيد وإلغاء نظام الرقّ المليء بالعذابات إلى التمرد الهندى. علمًا أنّ الرابطة التاريخية المتهورة التى أضعها هنا لا تقوم على إحساس بتجاور الأحداث، وإنما على زمنية من التكرار تشكل تلك الدواليل التى تخلق من خلالها الذوات المهمّشة أو المتمردة فاعليةً جمعية. فأنا مهتم بالإستراتيجية الثقافية والمواجهة السياسية المتشكلة فى رموز غامضة وملغزةٍ، وفى التكرار الهوسى للشائعة، والذعر بوصفه شعوراً منغلقًا، إنّما إستراتيجيًا تحدثه الثورة السياسية. وبمزيد من التحديد، فإننى أريد أن أفكفك نحول السرد الذى يحكى، فى خضم الأسباب الزراعية والسياسية الكبرى للتمرد الهندى، قصة الشاباتى (نوع من الخبز الفطير المفلطح) التى سرعان ما شاعت عبر المناطق الوسطى الريفية التى نشب فيها التمرد، وذلك على أثر إدخال بندقية إنفيلد وخرطوشها المشحّم سيء الصيت إلى **المشاة المحليين**. والحال، أنّ راناجيت جحا، فى كتابه **الأوجه الأساسية للتمرد**

الفلاحى، يستخدم قصة الشاباتى كواحدة من إيضاحاته الأساسية التى تلقى الضوء على النقل الرمزى لفاعلية التمرد والعصيان.

وسواء أخذنا الشاباتى على أنها أسطورة تاريخية أو تعاملنا معها بوصفها شائعة، فإنها تمثّل بزوغ شكلٍ من الزمنية الاجتماعية المتكررة وغير المتعيّنة؛ ذلك أن **سريان** الشاباتى يشكّل مشكلة لافتة بالنسبة لفاعلية الخطاب التاريخى. وتمثيل الذعر والشائعة يسْهِم في تلك الزمنية المعقدة الخاصة بـ العَرَضيّة الاجتماعية التى حاولتُ أن أعكّر بها صَفْو مياه السببية الرائقة. أمّا سلسلة الاتصال فى الشائعة، محتواها الدلالى، فتتغيّر أثناء النقل، إلاّ أنّ الرسائل التى تنقلها تكون متجاورة نحوياً، على الرغم من المبالغة، والإفراط وعدم الدقّة. (انظر الفصل السابق).

ما تتّسم به الشائعة من عدم التعيين هو مصدر أهميتها كخطاب اجتماعى، وتكمن قدرتها اللاحمة الجمعية وبين الذاتية فى جانبها النطقى، وتؤدى قدرتها الأدائية على السريان إلى الانتشار بالعدوى، أو إلى دافع لا تكاد تمكن السيطرة عليه يدفع إلى نقلها لشخص آخر(٧). وفعل الإشاعة المتكرر، **سريانها وعدواها**، يصلانها بالذعر، بوصفه واحداً من **مشاعر** التمرد. فالشائعة والذعر هما- فى لحظات الأزمات الاجتماعية- موقعان مزدوجان من مواقع النطق التى تحبك قصصها حول الحاضر المتفارق أو ليس هناك الخطاب. وغايتى هنا قريبة من تلك الانتقادات القاسية التى وجهها أشيز ناندى للتاريخانية الغربية فى مقالته نحو يوطوبيا عالمثالثية. فمعاناة مجتمعات العالم الثالث تخلق ـ بحسب ناندى ـ موقفاً من تاريخ هذه المعاناة يشاطر السيميائية والتحليل النفسى بعضاً من توجّهاتهما.

> ذلك أنّ محرّك التاريخ ـ بحسب هذين الفرعين المعرفيين ـ (ليس)ماضياً ثابتاً يتحرك صوب مستقبل لا مردّ له، بل يكمن هذا المحرّك فى طرائق التفكير وفى اختيارات الزمن الحاضر... اللاذكريات (هى التى) تتيح على هذا المستوى قدراً أعظم من اللعب وقدراً أقلّ من الصلابة الدفاعية (٨).

إنّ السريان اللامتعيّن الذى يسريه المعنى بوصفه شائعة أو مؤامرة– بما يحدثه من مشاعر الهلع المنحرفة والممرضة نفسيًا–هو ما يشكل المجال بين الذاتى للثورة والمقاومة. والسؤال المطروح هو ما نوع تلك الفاعلية التى شكّلها سريان الشاباتى؟

أَحْسِبُ أنّ الزمن أمر مهمّ. ذلك أنّ سريان الشاباتى هو ما يباشر سياسةَ فاعليةٍ تُفَاوِض فى تناحرات الاختلاف الثقافى الكولونيالى.

دعونا نأخذ وصف السِّرْ جون كاى للظاهرة فى المجلد الأول من كتابة الشهير **تاريخ التمرد الهندى**، المكتوب عام ١٨٦٤، والقائم على بحث مكثف فى المصادر المعاصرة، بما فى ذلك مراسلات مع أشخاص شاركوا فى التمرد. فحتى بعد مائة عام من ذلك التاريخ، ظلّ حضور كاى محسوساً فى التأريخ الرسمى للتمرد والذى قام به سن. بل إنّ راناجيت جحا ـ فى عمله الذى يحتذى حول الشائعة فى السياق الفلاحى الشعبى للتمرد ـ يعتمد على كاى أيّما اعتماد.

> ولقد رسخ، أيضًا، خاصةً فى ذهن اللورد كانينغ، إيمان مفاده أنّ خوفاً شديداً راح ينتشر فى صفوف الشعب، **وأن ثمة خطراً فى مثل هذا الشعور يفوق ما فى الكراهية الشديدة**. وإذْ فكّر فى هذا، فإنّه راح يفكر أيضاً فى قصة غريبة أخرى وردت إليه من الشمال الغربى، وعجز عن تفسيرها أشدُّ ذوى الخبرة من حوله. فمن قرية إلى قرية، ومن رسول إلى رسول، سرى رمز غامض على هيئة ذلك الخبز المفلطح الذى يأكله الشعب، مصنوعًا من الطحين والماء، والذى يدعى فى لغتهم باسم الشاباتى. وكلُّ ما عرف عن الأمر هو أنّ رسولاً قد ظهر، وأعطى الفطيرة لزعيم إحدى القرى، وطلب منه أن يرسلها قدماً إلى القرية التالية وهكذا ، بحيث انتقلت بهذه الطريقة من مكان إلى آخر، وما من أحد رفض، وما من أحد شكّ أو ارتاب، وقلة قليلة هى التى راحت تتساءل بشأن هذه الطاعة العمياء التى تبذل تجاه **ضرورة يحس بها إحساساً دون أن تفهم**.... الغالبية نظرت إلى الأمر على أنه إشارة إنذار وتحضير، بغية إعلام الشعب بأن شيئاً خطيراً على وشك الوقوع، وحثّهم على الاستعداد للأزمة. وقد كتب أحد رجالات السلطة الكبار إلى الحاكم العام بما قيل

> له من أنَ الشِـاباتى هو رمـز قـوت الشـعب، وأنّ نقله وتداوله قصد منه التحذير والتأثير على الشعب بالإشارة إلى أنّ وسيلَة بقائهم سوف تؤخذ منهم، ولإعلامهم إذاً بأن يجتمعوا معًا يداً واحدة. وثمة آخرون سخروا من فكرة إشارة الإنذار هذه، ولم يروا فى الأمر أكثر من خرافة من الخرافات الشائعة فى البلد. وقيل إنّ من المعهود بالنسبة للهندوسى الذى يتفشّى المرض فى أسرته أن يبدأ بنقل الشاباتى على هذا النحو لقناعته بأنه يزيل المرض، كما اعتقد آخرون أيضًا... أنّ الغرض من تداول (الشاباتى) هو أمر آخر، وأنّ فيها مسحوق عظام، وأنّ الإنجليز قد لجئوا إلى هذه الطريقة الإضافية فى تلويث الشعب وتدنيسه... غير أنّ هذه الحركة ـ مهما تكن قصتها الحقيقية ـ كان لها أثر لاشكَّ فيه وهو الإبقاء على إثارة الشعب فى النواحى التى عبرها الخبز.... البعض رأى فى ذلك الكثيرِ من المعنى، والبعض الآخر لم ير فيه أىّ معنى. ولم يلْقِ الزمن أى ضوء على هذا الأمر، والآراء لا تزال مختلفةً. وكل ما يمكن للتاريخ أن يدوّنه بشيء من اليقين هو أن حملة هذه الرسائل الغريبة كانوا يمضون من مكان إلى آخر، وحيثما مضوا كانت تتولد ضروب جديدة من الإثارة، وترتفع ضروب مبهمة من التوقّع [٩]. (التشديدلى)

إن ما غدا بمثابة الوجبة الطوطمية بالنسبة لمؤرّخى التمرد هو عدم تعيّن المعنى، الذى أطلقه الشاباتى الطارئ أو العارض. فقد أكلوا الطعم المدهون وأشاعوا أسطورة الشاباتِى. وبفعلهم هذا، نقلوا عدوى الشائعة والذعر إلى سردياتهم المتسلسلة والحسّاسة التى نزِع استقرارها في ذلكِ الفعل ذاته من التكرار. فوصف كاى لما لحق بتأويل الحدث من عدم الحسم يفْصح عنِ زمنية من زمنيات المعنى ـ البعض رأى... الكثير من المعنى: البعض الآخر لَم ير أىّ معنى ـ هى زمنية يسهل صرف النظر عنها باعتبارها مجرد توصيف أو تقرير. غير أنّ الالتباس أو انعدام اليقين البليغ بين المنظورين، وعرضيّة المعنى التى تسرى فى التكرار الاضطرارى للشاباتى، هى تعبير

عن قلق تاريخى أعرض وأوسع. فما يرافق مشكلة التأويل التاريخى هذه هو الذعر الذى لم تطلقه تلك الشعيرة الريفية المتمثلة بنقل وتداول الشاباتى وحسب وإنما أطلقه أيضًا نقش هذه الشعيرة بوصفها الحاضر الأدائى لنهارات وليالى التمرد، أسطورته اليومية المعتادة، التى هى أيضاً مادة الوصف التاريخى.

تولّد الشائعة بوصفها شكلاً خطابياً ضرباً مُعْدِياً من التجاذب، تداخلاً لا قرارة له، بين الكثير من المعنى ونوع معين من اللامعنى. والشرط السيميائى لكلٍّ من اللايقين والذعر يتولّد حين يبدى رمز قديم ومألوف (الشاباتى) دلالة اجتماعية غير مألوفة بوصفه دالولاً عبر تغيّر فى زمنية تمثيله. فالزمن الأدائى لتدليل الشاباتى، سريانه على أنه مؤامرة و/ أو تمرد،يتحول وينقلب مما هو معتاد وشائع إلى ما هو قديم ورهيب ومخيف. وهذا الضرب من إعادة نقش منظومة تقليدية عبر إدخال الاضطراب فى نقلها لشيفراتها الثقافية أو قطع هذا النقل (حيث تتولد على هذا الأساس ضروب جديدة من الإثارة، وترتفع ضروب مبهمة من التوقّع) يبدى شبهًا لافتًا بتاريخ التمرد المتأزم.

يرمز سرد الشاباتى النحيل ـ فى بلاغته الأدائية القائمة على السريان / الذعر ـ إلى تلك الشروط السياقية العريضة التى وسمت تمرد ١٨٥٧ والتى وصفها إريك ستوكس وصفًا موحيًا بأنها أزمة انزياح (١٠)، وذلك فى مقالته الجميلة عن السياق الفلاحى لذلك التمرد. فالخوف الهوسى من العدوى الدينية والارتياب الشديد بالحكومة هما عرض من أعراض عسكرٍ يائس متشبّث بتقاليده الخاصة بحماسٍ متجدد فى وجه تنظيمات وتعليمات جديدة ترمى إلى ضبط الجيش المحلى وتحديثه، الأمر الذى لم تكن فيه بندقية إنفليد سوى الرمز الأوضح بين رموزه. فاندفاع الحكومة وحماسها المساواتى لتحرير الفرح من التالكدار (ملاّك الأرض) والضمّ الشائن لمملكة أود، من بين إمارات أخرى أصغر، خلق إحساساً بالانخلاع الاجتماعى كانت له آثاره ضمن جيش مؤلّف أساسًا من مرتزقة فلاحين ينتمون إلى الطائفة العليا. والحال، أنّ **سلاح المشاة البنغالى العشرين** الذى أعلن التمرد فى ميروت فى أيار ١٨٥٧كان مؤلّفًا أساساً من ملاّك صغار للأرض راجبوت وبراهميين. غير أنّ تدفق الطوائف الدنيا والخارجيين وانضمامهم إلى صفوفهم نظراً للسياسات المساواتية الراديكالية التى اتبعتها الحكومة ـ كما يصف فيليب ميسن (١١) ـ أدى إلى إحساس واسع الانتشار

باضطراب واختلاط المكانة والمرجع، حتى إنّ موظّفاً كتب إلى الـ Lahore Chronicle محذراً علانية من أنّ فلاحًا لا يمكن أن يكون صبهداراً لمجرد أن يُدْعَى كذلك، ونبيلاً أو جنتلماناً هندياً لا يمكن أن يكون أقلّ من ذلك لمجرد أننا نعامله كعامل فني[١٢].

إننى أفتح ـ مرّةً أخرى ـ ذلك الفضاء بين رمز الشاباتى ودالول سريانه كيما أكشف عن ذلك **الشعور** الذى تثيره الشائعة. فما يتكلم فى الوقف الزمنى بين الرمز والدالول هو الذعر، الذى يعمل على تسييس السرد، ذلك أن فاعلية السياسة محتواة على نحو غامض فى عدوى طحين الشاباتى، أو فى استيهامات الخصاء الكاشفة أكثر لدى الحاكم العام السابق إيلينبورو بأن يخصى جميع المتمردين وأن يسمى دلهى بالمدينة الخصيّة [١٣]. وإذا ما قرأنا رواية كاى، من فضائها الذى يتّسم بعدم الحسم، فإننا نجد أنّ الذعر بادٍ فى عباراتها، محْدثاً ذلك التوتر الحركى الذى نجده فى عرضيّة الحدث التاريخى ذاته. فسرد كاى يحاول أن يجاور بين الشاباتى وأحداث تاريخية أو ثقافية فى سلسلة كنائية: خبز الشعب: حدث خطير: حرمان من وسيلة البقاء (إعادة تنظيم الجيش، استيطان الأرض، إلغاء حقوق وامتيازات التالكدار): إشارة الإنذار: المرور على ذكر المرض (ممارسة الفلاحين لشعيرة **الشالاوا** أو التضحية بحيوان من أجلِ تخليص الجماعة من الأوبئة): التدنيس الدينى (بندقية إنفيلد، الخراطيش المشحّمة). وما يمفصل مواقع الاختلاف الثقافى والتناحر الاجتماعى هذه، بغياب شرعية التأويل، هو خطاب ذعرٍ يشير إلى أنّ الشعور النفسى والاستيهام الاجتماعى هما شكلان مقتدران من أشكال التعيين السياسى للهوية ومن فاعلية حرب العصابات. ولذا يمكن لكاى أن يقول ـ مقتبساً من كانينغ ـ إنّ ثمة خطراً فى مثل هذا الشعور (بـ انتشار الخوف)أكثر مما فى الكراهية الشديدة، وإنّ تناقل الشاباتى كان ضرورة **يحسّ** بها إحساساً دون أن تُفْهَم. وأخيراً، إنّ هذا التناقل قد قُصد منه أن يؤثر من **خلال التحذير** وبذا يجمع الشعب معًا يداً واحدة. فمهما يكن التاريخ الحقيقى للحدث، فإن الغرض السياسى للشائعة، والذعر، والشاباتى الذى يتمّ تناقله هو الإبقاء على إثارة الشعب.

وينتشر الذعر. وهو لا يكتفى بأن يجمع الشعب المحلىّ معًا بل يوثّق العرى بينهم وبين أسيادهم من الناحية الشعورية والوجدانية ـ عبر سيرورة من الإسقاط ـ وإن يكن

على نحوٍ تناحرى. وما نجده فى ترجمة كاى لرواية كانينغ، هو أنّ مقاطع الذعر ليست مكتوبة من وجهة نظر المحلىّ ولا من المنظور التأويلى والإدارى الرفيع للّورد كانينغ. ففى حين يعزو الخوف والذعر بدرجةٍ كبيرةٍ إلى الذهن المحلىّ غير المتعلّم، إلى خرافته وسوء فهمه، وإلى سهولة انقياده نفسيًا وسياسيًا، إلا أن جنس* التجمّع الذكى الذى ينتمى إليه الخطاب والذى يكوّن هذا الخطاب هو برهان على حقيقة أنّ الخوف لم يكن مقصوراً على الفلاحين. فما يكشفه عدم التعيين فى الحدث هو الذعر فى صفوف البيروقراطية، وفى صفوف الجيش، الأمر الذى تمكن قراءته فى الآراء القلقة المتضاربة التى يجمع كانينغ بينها. غير أنّ البريطانيين ـ بإسقاطهم الذعر والقلق على عادةٍ محلية وخصوصية إثنية ــ إنّما يحاولون استيعاب وتشيىء قلقِهم، واجدين مرجعاً محليّاًجاهزاً لذلك الحدث غير المحسوم الذى نزل بهم. وهذا ما يرى بوضوح فى الانشطار البليغ الذى يعترى مقطع كاى حيث نجد أن ذوات السرد (énoncé)هم المحليون، أمّا ذوات فعل النطق ـ ذوو الخبرة، أحد رجالات السلطة الكبار، الآخرون الذين سخروا، سواهم الذين اعتقدوا ـ فهم سلطات إنجليزية، سواء كانوا جزءاً من الإدارة أو جواسيس هنوداً. والحال، أنّ مستوى النطق هو المستوى الذى ينشر عنده الشاباتى المتواضع كلاًّ من ذعر المعرفة والقوة. فالانتشار الواسع للخوف أشدّ خطراً من الكراهية والغضب، فهو ملتبس، وينتشر على نحوٍ هائج فى كلا الجانبين. ينتشر أبعد من معرفة الثنائيات الإثنية أو الثقافية ويغدو فضاءً جديداً وهجيناً للاختلاف الثقافى فى تفاوض علاقات القوة الكولونيالية. هكذا تنفتح، أبعد من الثكنات والبيوت الريفية، منطقة تناحرية وملتبسة من التشابك توفّر، على نحوٍ منحرفٍ ميدان معركة مشتركاً يمنح السباهية** ميزة تكتيكية.

ما الدرس الذى يقدّمه انتشار الذعر ـ زمن الشاباتى ـ فيما يتعلّق بالفاعلية التاريخية؟

إذا ما قُرِئَ الشاباتى من حيث أصوله الثقافية الأونطولوجية فقط ـ فى النظام التاريخى للرمز ـ فإنّ النتيجة عندئذٍ هى ثنائية ثقافية تتجنب ما ينطوى عليه الذعر

---

*جنس هنا هى ترجمة لـ genre، كما لو أنّ بابا يعتبر التجمع الذكى جنساً أدبياً.

** **السباهية:** هم الهنود المجنّدون فى الجيش الإنكليزى.

السياسي الذى يحدثه التمرد من عدوى. وهذا ما يتحاشى هجنة المرجعيات التى تخلق إمكانية حرب الأعصاب وإمكانية القيام بأفعال ذات خاصية انتشارية فى حرب العصابات (كما تصورًها السباهية عمومًا). كما أن رؤية الشاباتى على أنه تحوّل داخليّ عاديّ من رمز التلوث والدنّس إلى السياسة، هى رؤية تعيد إنتاج ثنائية الفلاح والراج*، وتنكر فاعلية السباهية التاريخية المحددة، تلك الفاعلية التى حققت النجاح من خلال الخدع والمكائد لا من خلال الأسلحة، كما بيّن ستوكس مرّة بعد مرّة. وإلى هذا، فإن إنكار سياسات الذعر وعدم التعيين يسبغ على الفاعلية الجمعية للفلاحين معنى قصدياً مبسًّطاً. حيث يتموقع المتمردون فى ضرب من الثبات الزمنى شبه الإقطاعى، ألعوبات ودمى تحركها المؤامرات الدينية. وهاهو ماليسون (الخليفة المملّ لكاى فى كتابة **تاريخ التمرد الهندى**)، يعيد ـ بعد خمسٍ وعشرين سنة وفى المجلد الخامس من الكتاب ـ كتابة الوصف الرائع الذى وصف به كاى كانينغ، فيطلع بأسطورةٍ لافتة عن المؤامرة المحمدية و يقرّ الشاباتى دون أن يتعّمد ذلك أو يقصده. فالمسارات المتشابكة الغدّارة التى اتخذها الشاباتى عبر مناطق الشمال الغربى تتبع سبيل ملْفى الفيروزأبادى(وهو واحد من بين قلّة من المتآمرين المعروفين بالاسم) فهذا الأخير كان– بعد ضمّ أود وإلحاقها– كثير التنقل فى الشمال الغربى مثل الشاباتى، فى مهمة كانت بمثابة اللغز بالنسبة للأوروبيين. ومثل الشاباتى، فقد كان لتنقل ملفى تفرعاته وتشعباته فى دلهى، وميراث، وبانتا، وكالكوتا (١٤)!

غير أننا إذا ما تتبعنا خطاب الذعر، التأثير الشعورى الذى يخلفه الفهم التاريخى، فإننا نقع على سرعة زمنية تبديها الأحداث التاريخية وتؤدى إلى فهمٍ للفاعلية المتمردة. فنقل الشاباتى يبدى ضرباً من العلاقة العارضة مع الفترة الزمنية الفاصلة أو القطع الزمنى فيما بين الدالول والرمز، والذى هو عنصر مكّون فى تمثيل المجال بين الذاتى لكلٍّ من المعنى والفعل. والحال، أن الروايات التاريخية المعاصرة تلحّ على زمنية مشابهة فى إشارتها إلى أن ما أبداه التمرد من انتشار وتضامن قد حدث بما يكاد أن يكون سرعة أبدية، بزمنيةٍ لا يمكن تمثيلها إلا على أنها تكرار الشاباتى وما أحدثه هذا الأخير من انعدام لليقين أًو ذعر.

***الراج** هو الاسم الذى يُطلَق على الحكم البريطانى للهند.

كان الملازم مارتينو ـ المفتش الموكّل بالبنادق فى مستودع البنادق فى أُمبالا ـ مسئولاً عن تدريب المشاة المحليين على بندقية إنفليد. ونظراً للرعب الذى أصابه من جرّاء تكرار ظهور نذير الشؤم المتمثّل بالشاباتى بين جنوده، فقد كتب إلى الجنرال بيلتشر يائسًا عن حالة الجيش فى الخامس من مايو (أيار) ١٨٥٧ ، أى قبل خمسة أيام فقط من انفجار التمرد فى ميروت. إلاّ أنّ تقديراته كان نصيبها التجاهل إلى حدّ كبيرٍ، أمّا مطالبته بمجلس تحقيق لاستقصاء الهياج فى صفوف الجنود فقد طويت وصرف النظر عنها. والحال، أنّ صوت هذا الملازم هو صوت غامض لكنه تمثيلىّ ويمثّل شهادة دقيقة على الصلة بين انتشار الذعر وتمثيل هذا الانتشار على أنه قطْع فى الزمن أو صدمة مفاجئة:

> فى كل مكان بعيد أو قريب يجد الجيش نفسه تحت سطوة دافعٍ يفضى إلى الجنون فيتطلعون بنوعٍ من التوقّع المتوتر إلى شىء ما، إلى قوةٍ ما خفيّةٍ وغامضة أصابت **كلاً منهم برعشة كهربائية** سرت فيهم جميعًا.... لا أعتقد أنهم يعرفون ما سوف يفعلونه، أو أنّ لديهم أية خطة عمل سوى مقاومة غزو ديانتهم وعقيدتهم(١٥). (التشديد لى)

وفى إعادته حكاية قصة لشاباتى بوصفها مثالاً رئيسيًا على انتقال التمرد، يقرن راناجيت جها سرعة الانتقال بـ ذهان الجماعات الاجتماعية المسيطرة(١٦) وقد واجهت فجأةً تمرد أولئك الذين تعتبرهم موالين لها. وهو يستخدم هذه اللحظة ـ التى يشير فيها إلى كلّ من الزمن والشعور النفسى ـ بوصفها الأساس الذى يمكن القيام منه برصد مهمّ للفاعلية التابعة:

> ما أخفق أعيان المجتمع فى التقاطه هو أنّ المبدأ الناظم لا يكمن فى أى شىء آخر سوى سيطرتهم. ذلك أنّ إخضاع الجماهير الريفية لمصدر مشترك من الاستغلال والاضطهاد هو الذى يجعلهم يتمردون حتى قبل أن يتعلموا التجمّع فى الروابط الفلاحية. وحين كان صراع ما ينشب، فإن هذا **الشرط السلبى** لوجودهم الاجتماعى وليس أىّ وعى ثورى هو ما كان يمكّن الفلاحين من الارتفاع فوق النزعة المحلية(١٧). (التشديد لى)

وإذْ يموقع جحا ظهور الفاعلية المتمردة فى الشرط السلبى للوجود الاجتماعى، فإنه يشير إلى الذهان الاجتماعى بوصفه جزءاً من بنية التمرد. وهذا ما يعزز إشارتى إلى أنّ المبدأ الناظم لـ **دالول** الشاباتى يكمن فى نقل الخوفِ والقلق، والإسقاط والذعر فى شكلٍ من السريان والتداول بين المستعمِر والمستعمَر. فهل يمكن لفاعلية التمرد الفلاحى أن تتشكّل عبر الإدماج الجزئى لاستيهام السيّد ومخاوفه؟ وإذا ما كان ذلك ممكناً، ألا يغدو موقع التمرد، وذات الفاعلية المتمردة، موقعًا للهجنة الثقافية لا شكلاً من الوعى النافى؟

إنِ الصلة التى أحاول إقامتها بين الزمن السريع للذعر وتبدد المعنى الثنائى الذى يُضْفَى على التناحر السياسى تتصادى مع تبصّر مهمّ قدّمه المحلل النفسانى ويلفْرِد بيون، حول المكانة التى يحتلها الذعر لدى جماعة الكرّ والفرّ، التى يشكّل الجيش والحرب مثالين من أمثلتها. فذهان الجماعة يقوم على عكوسية أو تبادلية الذعر والغضب. وهذا التجاذب هو جزء من الجماعة المبنيّة ضمن فترة زمنية فاصلة مشابهة للسيرورة التى وصفتها بأنها تفريد الفاعلية (انظر الفصل السابق): إنّ ميراثه الحصرىّ كحيوانٍ من جماعة يولّد شعوراً لدى الفرد بأنه لا **يمكن أبداً أن يلحق** بمسار الأحداث التى يكون على الدوام– وفى أية لحظة محددة– متورطاً فيها (١٨). وهذه البنية المتفارقة ضمن الجماعات وبينها هى التى تحول بيننا وبين تمثيل التقابل أو التضاد فى بنيةٍ ثنائية متكافئة. فحين ينشأ الغضب والذعر يكون ما يثيرهما هو حدث يقع على الدوام **خارج** وظائف الجماعة، كما يقول بيون.

والسؤال هو كيف لنا أن نفهم فكرة الوقوع خارجاً هذه بالعلاقة مع خطاب الذعر؟ ما أودّ الإشارة إليه هو أننا نفهم هذه الخارج لا بوصفها حدوداً مكانية بسيطة بل بوصفها مكوِّناً من مكونات المعنى والفاعلية. كما يمكن لـ الحدث الخارجى أيضًا أن يكون الحدّ أو الهامش غيرالمعترَف به لخطاب من الخطابات، والموضع الذى يمسّ فيه هذا الخطاب على نحوٍ عرضىّ خطاب الآخرين **على أنه هو ذاته**. وهذا هو المعنى الذى يتخذه خارج خطابى تفصح عنه مقاطع الذعر فى رواية كاى عن الشاباتى. وهى مقاطع تحتل فى سرده فضاءً لا يكون فيه المعنى محسوماً، وتكون ذات الخطاب منشطرةً ومزدوجة بين مصدر المعلومات المحلّى و الناطق الكولونيالىّ. فما يُمثَّل ويُثَبَّت، على مستوى المحتوى أو الطرح (énoncé) على أنه ذعر محلىّ، يكون على

مستوى الموقع السردى (enunciation) ، ذلك الخوف والاستيهام المنتشر والمنفلت الذى يستشعره المستعمِر.

هكذا تنفتح تجربةٌ عَرَضِيَّةٌ وحدِّيةٌ **فيما بين** المستعمِر والمستعمَر. وهذه التجربة هى فضاء من عدم الحسم الثقافى والتأويلى الذى ينْتجُ فى حاضر اللحظة الكولونيالية. كما أنَّ مثل هذا الخارج واضح أيضًا فى إلحاحى على أنَّ معنى الشاباتى بوصفه **سرياناً وتداولاً** لا يبرز إلا فى الفترة الزمنية الفاصلة، أو القطع الزمنى، **فيما بين** تنظيمه الاجتماعى – الرمزى وتكراره المتكرر كدالول على ما هو غير محسوم، ومخيف. أليس هذا هو مأزق كاى حين يقول إنّ كل ما يمكن للتاريخ أن يدوّنه بشىء من اليقين هو أن حملة هذه الرسائل الغربية كانوا يمضون من مكان إلى آخر. غير أن هذه أيضاً هى السيرورة الزمنية لتناقل فاعلية التمرد والتى يختار كاى أن يصمت عنها. وهكذا تكون لحظة الذعر السياسى، إذْ تتحول إلى سرد تاريخى، حركةً تعطّل التقطيع إلى داخل / خارج. وإذ تفعل ذلك، فإنها تكشف عن السيرورة العارضة من تحوّل الداخل إلى الخارج وإنتاج موقع أو دالول آخر هجين. ويدعو لا كان هذا النوع من الداخل/ الخارج / داخل / المكان / خارج المكان لحظة :éxtimité لحظة الـ ليس هناك الراضّة (موريسون) أو لحظة اللامتعين أو المجهول (كاى) التى يتشكل حولها الخطاب الرمزى للتاريخ البشرى. وبهذا المعنى، فإن هذه اللحظة تكون تكرار الإشاعة فى تسلسل الحدث التاريخى (١٨٥٧) ، سرعة الذعر فى موقع سياسات التمرد، أو، فى الحقيقة، زمنية التحليل النفسى فى كتابة التاريخ.

هكذا يغدو هامش الهجنة، حيث تتماسّ الاختلافات الثقافية عَرَضِيًّا وصراعيًا، لحظة ذعرٍ تكشف التجربة القائمة على الحدود. فهى ترفض التقابلات الثنائية بين الجماعات العرقية والثقافية، السباهية والأسياد، على أنّها حالاتٍ من الوعى السياسى المتجانس المستقطب. وذهان الذعر السياسى يشكّل حدّ الهجنة الثقافية الذى يُخاض عبره التمرد. أما نظام الرموز الهندية المحلىّ، ومرجعها الإثنى الأصيل الداخلى فيعتريهما الانزياح وانقلاب الداخل خارجاً يغدوانِ الدواليل المتداولة لذعرٍ إنجليزى، والتى ينكرها خطاب التاريخ الامبريالى الرسمى، وتمثّل فى لغة عدم التعيين ـ هكذا يكون الشاباتى ـ إذن ضرباً من الانزياح فى، والدفاع ضد، بندقية إنفيلد، فالشاباتى المصنوع من طحين ملوَّث بمسحوق العظام والمشكّل على نحو رقائق البسكويت

الإنجليزية هو دالول متغاير وهجين. ويشير هذا الدالول- بحسب المحامى العام- إلى أنّ المتآمرين يريدون اتهام قساوسة الجيش بأنهم يحاولون أن يفرضوا طعامًا واحداً وعقيدة واحدة (١٩). ونحن نرى فى دواليل الذعر النحيلة المفاجئة هذه كتابة ثقافية معقدة لفاعلية التمرد فى عام١٨٥٧، وهى كتابة وسّعها إريك ستوكس لتصبح ضرباً من السجال التقليدى العريض:

> كثير مما يُحْسَبُ مقاومةً بدئيةً يحدث عند هجمة الأزمة المحلية حين يكون الطور الأول من التعاون قد فسد وتعكّر. فالشكل أو الترتيب الداخلى للمجتمع سبق له أن تبدّل بفعل خميرة الحداثة، بحيث غدت الأزمة المحلية أزمة داخلية بقدر ما هى خارجية وراحت تعكس توترات الانخلاع والانزياح (٢٠).

إن ما أحاول استكشافه ضمن الديالكتيك الواسع للسباهية والراج هو زمنية الحدث التاريخى بوصفه حالة داخلية (نفسية، شعورية) وواقعة خارجية (سياسية، مؤسساتية، حكومية). ووجهة نظرى أنّ الفاعلية التاريخية لا تكون أقلّ فعالية إذْ تمتطى سريان و تداول الشائعة والذعر، ذلك التداول المتفارق والمنزاح. فهل لحدود الهجنة المتجاذبة أن تحول بيننا وبين تحديد استراتيجية سياسية أو تعيين حدث تاريخى؟

على العكس، إنها لكفيلة بأن ترتقى بفهمنا لأشكالٍ معينة من الكفاح السياسى. ففى النهاية، يتيح كلامى المجنون على ذهان الجماعةِ والشاباتى الطائر أن نتّخذ قدوة وعبرة تاريخية رصينة. وفى واحدٍ من آخر الفصول التى كتبها ستوكس عن التمرد الهندى قبلِ وفاته - متمردو السيبوى* - نجد أنه يكشف عن إحساس يكاد أن يكون مفرطاً بعرضيّة الزمن والحدث الملتقطة مثل حركة بطيئة معادة للتمرد ذاته. فستوكس يقترب على نحو متزايد من الإلحاح على أهمية حوادث الفعل العسكرى العارضة والطارئة فى حدوث الثورة وانتشارها، كما يقول سى. أ. بايلى فى الخاتمة التى وضعها لكتاب ستوكس **الفلاح مسلحًا**. فهو يقترب من رؤية أهمية الدراما والأسطورية البشرية التى تنطوى عليها الثورة ... تلك الملامح العارضة، التى تكاد أن

---

* السيبوى: هم السباهية أنفسهم.

تكون قائمة على المصادفة، مما تتّسم به الثورة، والتى تساعد أيضًا على حلّ اللغز المتعلّق بتوقيتها بالعلاقة مع ميولٍ واتجاهاتٍ طويلة الأمد فى تاريخ شمال الهند (٢١). وهذا الإلحاح الجديد على ما هو عارض ورمزى واضح بصورة خاصة فى مقطعٍ جميل يقول فيه ستوكس:

> إنّ جيشًا ليبلى كما تبلى الثياب ويحتاج إلى تجديد متواصل. كما أنّ مظهره الرثّ لا يقتصر على كونه دلالة رمزية وحسب. وفى ساعة اليأس قد يستغنى الإنجليز عن البزة النظامية والبونتيليو المشدود، ولكن ما إن تمرّ الأزمة وتتضاعف أفواجهم، حتى تشتد ممارستهم العسكرية بدل أن ترتخى. وإذا ما كان التخلّى عن الساكو والسترة بالنسبة للسيبوى أمراً معقولاً يسهّل القتال، إلا أنه يعمل أيضًا على طمس الفارق بين الشلّة من الأصحاب والفرقة العسكرية ويحوّلهم من جنود نظاميين إلى متمردين مدنيين (٢٢).

وإذْ ينظر ستوكس من منظور حصيلة التمرد ونتيجته، فإنه محق فى التأكيد، كما يفعل مرّةً بعد مرّة، على أنّ هزيمة المتمردين قد نجمت عن غياب خطة تكتيكية أو **عقل مسيطر** وغياب تنظيم منضبط يواصل الهجوم حتى النهاية (٢٣). وهو مصيب تماماً فى فهمه لضوابط الجندى النظامى وتكتيكات المتمرد المدنى القائمة على منطق حرب العصابات، إلاّ أنّ تشبّثه بفكرة معينة عن العقل المسيطر يحول بينه وبين رؤية الاستراتيجية المزدوجة والمنزاحة التى ينطوى عليها المتمرد المدنى والسيبوى بوصفه متمرداً مدنياً. وسوف أحاول بإيجاز–وبما هو معروف من استساغتى الحالات البينية ولحظات الهجنة– أن أصف تلك الحركة التى تجعل الداخل خارجًا حين يكون السيبوى والمتمرد المدنى موقعين من مواقع الذات فى لحظة الفاعلية التاريخية ذاتها.

من بين السرديات المحلية المعاصرة القليلة جداً، والمكتوبة من ساحة المعركة، فإن رواية مونشى موهان لال عن حوارٍ سمعه بين جندى محمّدى فى الفرقة الثالثة من سلاح الفرسان والسيرْ وليم نوت الضابط المسئول عن السيبوى، هى الرواية الأفضل. فعلي الرغم من كون مونشى موهان لال جاسوساً له مصلحة واضحة فى الإيحاء بأنّ ثمة مؤامرة محمدية، إلا أنّ روايته تقدّم أدلة إثبات بالغة القيمة. ومع أنّ تناول

المحامى العام لأدلة موهان لال قد اختزل دراما الفعل المتمرد وعقله المسيطر إلى خيانة ومؤامرة، فإننا لو عدنا إلى رسالة موهان لال الأصلية المكتوبة فى شهر تشرين الثانى (نوفمبر) من عام ١٨٥٧ لوجدنا قصة مختلفة تماماً.

لقد قرر المتمردون حصار دلهى بعد أن حرّروا أصدقاءهم ورفاقهم من سجن ميروت. والشعار الشهير "Chalo Delhi"- إلى الأمام إلى دلهى - لا يقتصر على كونه يوفّر وحدة مباشرة ورخوة لرجالٍ هائجين ومرتبكين (٢٤) كما يقول ستوكس. فرواية المتمردين توضح تماماً أنّهم لم يدعوا إلى اجتماع لتقرير ما ستكون عليه خطوتهم التالية إلا بعد أن اختبروا قوتهم كجماعة مقاتلة، وأحرقوا بصورة رمزية منازل الأسياد. وقد قرروا ما قرروه قبالة اقتراح مهاجمة أغرا، لأنهم لا يستطيعون اتخاذ مواقع دفاعية كافية في الطريق إلى هناك. وبعد تفكير هادئ ورزين حدّدوا دلهى وقرروا أن يقيموا مراكز قيادة(٢٥) لأسباب عسكرية وسياسية تكتيكية: إبادة ذلك العدو القليل من المقيمين الإنجليز والمسيحيين... الاستحواذ على مستودع الذخيرة، وشخص **الملك**.

إنّ شخص الملك هو ما يشكّل استراتيجية التمرد اللافتة. فتمركز التمرد فى دلهى - وهو تكتيك كان مصيره الفشل فى النهاية - كان سبيلاً لتوفير بؤرة وجدانية وعاطفية للتمرد، ولترسيخه فى المجال السياسى العام. حيث فكّر الجنود أنّ اسم الملك سوف يفعل فعل السحر ويحثّ الولايات البعيدة على الانضمام إلى التمرد. وهذا الإثبات العام للقوة هو ضرورىِ لأنّ المحليين كانوا مدركين لمشاكل الاتصال التآمرى. قال السيبوى إنّه قد شهد طرائق الجنرال نوت البارعة فى إخفاء وإرسال رسائله أثناء كوارث كابول إلى كلٍّ من السند وكابول، وأفعال مثل أفعالنا سوف لن تفوت انتباههم(٢٦)، الأمر الذى يعنى، بالطبع، أن رسائل الجنرال نوت السرية كانت حديث البازار وعلى كلّ لسان، شأنها الشاباتى التى غدت الوجبة الرئيسية والشغل الشاغل للحكومة.

أمّا جسد الملك فكانت له قسمة أخرى فى استراتيجية المتمردين السياسية. فقد احتالوا أن يخرجوا باهادر شاه فى موكب ملكى لكى يعيد الثقة لدى المواطنين.وعندها يغدو الملك بوصفة فرجةً، وهو محاط بـ الفيالق المنضبطة والمقيمين المحترمين، سواء كانوا من الجاغردار أو التجار، اسماً يمكن أن يفعل فعل السحر. ولقد فعل هذا السحر

فعله من خلال استراتيجية سردية متعمدة، هى الشائعة. فحين اتخذ الملك شخصيته العامة، راح المتمردون يثيرون طموحه بقصص مبالغ فيها عن فرق عسكرية مصطفة تحمل كنوزاً من أماكن مختلفة... وعن أنّ جميع الفيالق الأوروبية قد تورطت فى فارس... وأن الحالة المضطربة للسياسة الأوروبية يصعب أن تسمح للسلطات فى الهند باستقدام أية تعزيزات. ولقد دفع هذا السرد السحرى الملك لأن يتحمل مسئولية اسمه: دفع باهادرشاه لأن يصدق أنه ولد ليستعيد ما ضاع من تيمور العظيمة فى الأيام الأخيرة من حياته. **وقد خلع الآن القناع وراح يهتمّ بتشجيع التمرد**(٢٧).

إنّ السيبوى بوصفه متمرداً مدنيًا- بوصفه تلك الهيئة الرثّة- يخلق سردياته الهجينة من عدد من الحكايات النحيلة: من التكتّم السياسى للأسياد، من نقش جسد الملك أواخر العصور الوسطى، من شعيرة **الخلعة** المغولية، وهى أعطية من الثياب يُدْمَج (٢٨) من خلالها الرعايا الموالون بجسد الملك،من شائعات السياسة الإنجليزية، وبالطبع من غرور وعبث الأمانى البشرية والرغبات الخلاصية لدى الجموع. وأريد أن أشدّ مرة أخرى معطف المتمرد البالى وأسحب خيطاً مهلهلاً يأخذ قصتى من هذه اللحظة السياسية العامة إلى سردها النحيل الآخر، ألا وهو الذعر. ومن جسد المغول أريد أن أرجع إلى جسد السباهى، عن طريق الفترة الزمنية الفاصلة، من تمرد ١٨٥٧ والشاباتى إلى تمرد فيلور عام١٨٠٦ وقبّعته.

فبعد إعادة تنظيم جيش مَدْراس فى عام ١٧٩٦، أُلغيت كلّ المعدّات المتعلقة بمظهر الجندى. أُلغيت أقراط الأذن والعلامات التى تدلّ على الطائفة، ومُنعت العمامة وراح السباهى يحلق ذقنه ويرتدى قبعة مدوّرة قاسية، مثل قبعة أفرادالطبقة الدنيا والمنبوذين أعلاها مسطّح، مع شريط من الجلد وريشة واقفة(٢٩). وغدا الجندى فى أعين أبناء بلده توبى والا، لابس قبعة، ومرادفًا لكونه إفرنجيًا أو مسيحيًا. وبدأت الشائعات تدور حول تحول وشيك للهندوس والمسلمين إلى المسيحية من خلال عدوى القبعة الجندية. فى تلك الأزمنة القلقة راح المتسولون الجوّالون ورائحة القذارة المقدّسة تفوح منهم يحكون قصصًا وحكايات لا تصدّق، ضمن صفوف الجند. وصار من الممكن سماع قلاقل الذعر على نحو واضح، ذلك الذعر الذى سرعان ما أطلق أجنحة الغضب، فى البازارات، والقرى، والثكنات. وقبل المذبحة الرهيبة فى فيلور فى١٠ يوليو (تموز) ١٨٠٦ مباشرة، تلك المذبحة التى تحكى عنها كتب التاريخ، وقع حادث بدا مألوفاً وعادياً لدرجة أنّ المؤرّخين اللاحقين قد نسوه.

حين راح الجنود بقبعاتهم وبزاتهم الإفرنجية الجديدة يختلطون مع خدم القصر وخدم الأمراء، حماتهم التقليديين، صاروا موضع سخرية وإذلال.

> راح الناس يتفحّصون بعين الفضول أجزاء بزاتهم وسط إشارات الاستخفاف وغيرها من الإيماءات المعبّرة، وصيحات الواه واه وما تدلّ عليه، والتلميحات المبهمة إلى أنّ كلّ ما فيهم يشير بصورة ما إلى المسيحية. كانوا ينظرون إلى ربطة عنق السباهي ويقولون: ما هذا؟ إنها من الجلد! ولْ! ثم ينظرون إلى حزامه ويقولون له إنه يشكّل مع جسمه نوعًا من الصليب. غير أن القبعة المدوّرة هي التي كانت عرضة أكثر من غيرها لسخرية وتحذيرات أهل القصر. لا ينقص سوى هذه لتصبحوا إفرنجيين بكل ما فيكم. احترسوا وإلاّ فسوف نغدو جميعاً مسيحيين... وعندها فإن البلاد كلّها ستنتهي إلى الدمار(٣٠).

حين غدا جسد السباهي مهجناً في تداول نُذُر الشؤم الخفية الملغزة، غدت البزات الإفرنجية مصدر مخاوف جوهرية. تحولت شارة الإنذار إلى قبعة عالية، أو خبز فطير مفلطح. وعملت خميرة الحداثة على استنهاض المخاوف القديمة، حيث سكنت جسد الشعب دواليل سياسية ونذر شؤم معدية. هل هذا الذعر، المكتوب على جلد السباهي ـ هو نذير الشؤم الذي يطيّر الإشاعة والتمرد؟ أيكون هذا عبارةً عن سردٍ للهستيريا المحلية؟ أبعد هذه الأسئلة يمكنك أن تسمع العاصفة تهبّ. أما الباقي فهو التاريخ.

هوامش الفصل العاشر:

١- J. Kaye and G. B. Malleson, **History of the Indian Mutiny of 1857 - 8s,** vol. 1 (London: W.H. Allen & co., 1888), P. 179.

٢- J. Lacan, "Where is speech? Where is language?", **The Seminars of Jacques Lacan, 1954 -55**, in J. A. Miller (ed.), S. Tomaselli (trans.) (Cambridge: Cambridge Universitg Press, 1988), PP. 284 - 5.

٣- T. Morrison, "Unspeakable things unspoken", **Michigan Quarterly Review**, vol. 28, no.1 (winter 1989), PP. 11-12.

٤- T . Morrison, **Beloved** (London: Chatto & Windus, 1987), P.4.

٥- Morrison, "Unspeakable things Unspoken", P.31.

٦- ibid., P. 32.

٧- إننى مدين أعمق الدّين لقراءة راناجيت جحا قصة الشاباتى فى تناوله الكلاسيكى لسياسات التمرد. وعلى الرغم من اختلاف تحليلى عن تحليله من نواحٍ سوف تتضح مع تقدّم هذا الفصل، إلا أن قراءته الرائعة توفّر إطاراً مهماً لكلّ قراءة لاحقة. انظر كتابه:

Elementary Aspects of Peasant Insurgency (Delhi: Oxford University Press, 1983), ch.6.PP. 239 - 46.

٨- A. Nandy, **Traditions, Tyranny and Utopias** (Delhi: Oxford University Press, 1987), PP. 47 - 8.

٩- Kaye and Malleson, **History of the Indian Mutiny**, vol. 1, PP. 416 -20.

١٠- E. Stokes, "the context of the 1857 Rebellion", in his **The Peasant and the Raj** (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); see P. 130 et passim

١١- P. Mason, "Fear and its causes", in **A Matter of Honour; An Account of the Indian Army, Its Officers and Men** (London; Cape, 1974), PP. 247-57.

Kaye papers: Home Misc. 725, P. 421. -١٢

E. Stokes, **The Peasant Armed** (Oxford: Clarendon Press, 1986), P. 92. -١٣

Kaye and Malleson, **History of the Indian Mutiny**, vol. 5, P. 292. -١٤

Kaye papers: Home Misc. 725, P. 415. -١٥

Guha, Elementary Aspects of Peasant Insurgency, P. 225. -١٦

ibid. -١٧

W. Bion, **Experience in Groups** (London: Tavistock, 1983). P. 91. -١٨

Kaye and Malleson, **History of the Indian Mutiny**, vol. 5, P. 341. -١٩

Stokes, **The Peasant Armed.**, P. 124. -٢٠

ibid., PP. 240-1. -٢١

ibid., P. 66. -٢٢

ibid., P. 82. -٢٣

ibid., P. 50. -٢٤

Kaye papers: Home Misc. 725, PP. 399 -407. -٢٥

ibid. -٢٦

ibid. -٢٧

F. W. Buckler, "The oriental despot", quoted in B.S. Cohen, **The Invention of Tradition**, E. Hobsbawm and T. Ranger (eds) (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), P. 168. -٢٨

Kaye and Malleson, **History of the Indian Mutiny**, vol. 1, P. 163. -٢٩

ibid., vol. 1, P. 164. -٣٠

كيف تدْخُلُ الجِدّةُ العالمَ
الفضاء ما بعد الحديث، الأزمنة ما بعد الكولونيالية وتجارب الترجمة الثقافية

تمرُّ الترجمة عبر متّصل من التحولّ والتغيّر، لأعبر
أفكار مجردة عن التماثل والتشابه.

وولتربنجامين، عن «اللغة بوصفها كذلك ولغة الإنسان»

(أ) حدود عالمية جديدة

ما يدفع إرادة المعرفة فى الخطاب ما بعد الكولونيالى، تلك الإرادْة الآسرة، هو ضَرْبٌ راد يكالى من الانحراف وليس حكمة سياسية عاقلة. وإلاّ، فلأىّ سببٍ آخر تَحْسَبُ أنّ رواية كونراد **قلب الظلام** تلقى بظلها المديد على كثيرٍ من نصوص البيداغوجيا ما بعد الكولونيالية(١) ؟ إنّ لدى مارلو الكثير مما لدى المناهض للأسس والأصول، ومما لدى الساخر المتروبولى الذى يعتقد أنّ أفضل طريقة للحفاظ على الكون البراغماتى الجديد هى مواصلة حديث الجنس البشرى والإبقاء عليه جارياً. فهذا ما يفعله مارلو، فى تلك النهايةَ المعّقدةَ التى تنتهى بها اللعبة، والتى يعرفها جيداً قرّاء الرواية بأنها الكذب على **الخطيبة**. فعلى الرغم من أنّ البّرية الأفريقية قد تبعت مارلو إلى قاعة الاستقبال الأوروبية الفخمة، ببياضها الشاحب الأثرى، وعلى الرغم من

* تتصادى عبارة الحدود العالمية الجديدة مع النظام العالمى الجديد، خاصةً باللغة الإنجليزية، حيث العبارة الأولى هى new world border والثانية new world order. وبالطبع، فإننا إزاء لعب مقصود على الكلمات.

الغسق الذى راح يهمس على نحوٍ مخيف: الرعب، الرعب، إلاّ أنّ سرد مارلو يظلُّ ملتزمًا بأعراف الخطاب المدنّى الذى يميّز بين الجنسين ويرى أنّ النساء قد يصبْن بالعمى إذا ما رأين الكثير من الحقيقة، وأنّ الرواية يجب أن تنتهى لأنّ النساء لا يستطعن تحّمل الكثير من التخييل والاختلاق. يواصل مارلو الحديث ويبقى عليه جارياً، يقمع الرعب، ويقدّم للتاريخ كذبةً ـ كذبة بيضاء ـ وينتظر السموات أن تقع. غير أنّ السموات ــ كما يقول ــ لا تقع لمثل هذه الترّهة.

تُفْصِح كلمتا كورتز اللتان تحولتا إلى شعار ـ الرعب، الرعب ـ عن الصلة الكونية الشاملة بين المستعمرة والمتروبوليس، هذه الصلة التى تشكّل ركناً أساسيًا من أركان إيديولوجيا الإمبريالية. ولقد أثار إبهام هاتين الكلمتين الكونراديتين السحريتين كثيراً من الاهتمام التأويلى، وذلك على وجه التحديد لأنهما لا تنطويان فى قرارتهما على أية حقيقة ليست واضحة تماماً فى الخارج، الذى يغلف الحكاية التى أبرزته كما يبرِز الوهج غلالة الضباب(٢). والحال، أنّ مارلو لا يقمع الحقيقة ـ مهما تكن متعددة الأصوات ومتعددة التكافؤات ـ بقدر ما يجسّد نوعًا من شعرية الترجمة التى تضع (تُقْلق)* الحدود بين المستعمرة والمتروبوليس. فهو فى كلامه عن امرأةٍ ـ هى **الخطيبة** ـ كيما يلقى قناعًا على الكينونة الكولونيالية الشيطانية، إنّما يحوّل جغرافيا الكارثة السياسية ـ قلب الظلام ـ تلك الجغرافيا الغامضة المخيفة، إلى تذكرة سوداوية بالحبّ الرومانسى وإلى ذكرى تاريخية. وبين حقيقة إفريقيا الصامتة والكذبة الفاقعة على امرأة متروبولية، يعود مارلو إلى تبصّره البدئى: التجربة الكولونيالية هى مشكلة العيش فى وسط ما لا يُدْرَك(٣).

إنّ هذه الحالة من عدم قابلية الإدراك فى وسط عبارات الاستعمار وأساليبه فى الكلام، هى ما يتردد صداه فى تبصّرتونى موريسون بذلك العماء(٤) الذى ينزل بتدليل السرديات النفسية والتاريخية فى المجتمعات العنصرية. وهو ما يترجّع أيضاً، فى إثارة ولسون هاريس، فى السياق الكاريبى، ذكرى فراغٍ معينٍ من التوجّس يلحق بكلّ محاولة لاستيعاب المتناقضات... منطقة وبّرية غريبتان تغدوان ضرورة لعقل المرء أو لخلاصه (٥). أهذا إقرار بنوعٍ من القلق الضرورى لبناء معرفةٍ تغييرية ما بعد

---

*الكلمة التى يستخدمها بابا هنا هى be(set) حيث يمكن أن تُقْرأ على أنّها set (يضع) وعلى أنها beset يقْلِق، يزْعِج، يهاجم، ويحدِق كما الخطر).

كولونيالية بما هو كونيّ أو عالميّ - **عند الموقع المتروبولي** - وتحذير صحيّ ضدّ النظرية المتنقّلة المترحّلة؟ ذلك أنه حين يشتدّ الغسق فى غرفة الاستقبال الأوروبية تلك، بينما يحاول مارلو أن يختلق سرداً يمكن أن يصل بين حياة **الخطيبة** وقلب الظلام الذى كان فيه كورتز، واقعًا (ى مارلو) فى إسار حقيقة مزدوجة أو إطار مزدوج، نجد أنه لا يستطيع أن يطلع إلاّ بتلك الكذبة الفاضحة المقصودة: أجل، لقد مات كورتز وعلى شفتيه اسم خطيبته. غير أنّه إذا ما كان من الممكن درء الرعب بزخرفة الكلمات - لم أستطع أن أخبرها. لو أخبرتها لكان ذلك مبهماً جداً، لكان مبهماً أشدّ الإبهام(٦) - إلا أنّ الرعب يثأر لنفسه من بنية السرد ذاته.

فتحديقة مارلو الداخلية لم يعد بمقدورها أن ترى الواقع اليومى فى المتروبوليس الغربى إلا عبر حجاب من الاستيهام الكولونيالى، وقصة الحبّ المحليّة وذكراها الأليفة لم يعد من الممكن حكايتها إلا بين سطور تلك الضروب التراجيدية من كبت التاريخ. هكذا تغدو المرأة البيضاء، **الخطيبة**، ظلّ المرأة السوداء، ويتّخذ شارع البيوت الطويلة هيئة الجماجم القَبَليّة مرفوعةً على العصيّ، أمّا خفقات القلب فتردد قرع الطبول المكتم، قَلْبُ ظلامِ غازٍ. وإذْ ينبثق هذا الخطاب بازدواجه الشيطانى فى قلب الحياة المتروبولية، فإنّه يسِم أشياء الحياة اليومية المألوفة والحروف بإحساس لا مردّ له باختلافها الجينالوجى، بأصلها ما بعد الكولونيالى.

وإذْ يكتب تشارلز تايلور- فى كتابه الصادر مؤخّراً **مصادر الذات** - عن الذات فى فضاءٍ أخلاقى، فإنه يرسم الحدود الزمنية لمشكلة الشخصية: أنْ أفترض أنّ بمقدورى أن أكون ذاتين متعاقبتين زمنيًا هو إمّا صورة درامية مفرطة أو مجرد خطأ فادح. فمثل هذا الافتراض يتنافى مع السمات البنيوية للذات بوصفها كينونة توجد فى فضاء من المشاغل أو الاهتمامات (٧). غير أنّ تلك الصور الدرامية المفرطة هى علِى وجه الدقّة ما يشغلنى إذ أحاول أن أفاوض سرديات تلك الحيوات المزدوجة التى تعاش فى العالم ما بعد الكولونيالى، بما فيها مِن أسفار الهجرة وإقامات الشتات. وما تتطلبه موضوعات البحث هذه هى أن تُدْمج تجربة القلق فى البناء التحليلى لموضوع الاهتمام النقدى: سرديات الشروط الحدّية التى تكتنف الثقافات والفروع المعرفية. ذلك أنّ القلق هو ذاك التوجّه المؤثّر الذى يبديه عالمٌ يتكشّف عن كونه واقعاً فى فضاء بين

إطارين؛ فى إطارٍ مزدوجٍ أو إطار منشطر(٨)، كما يصف صموئيل ويبر البنية الرمزية للقلق النفسى ذاته. والحال، أنّ ذلك الظلّ المديد الذى تلقيه **قلب الظلام** على عالم الدراسات ما بعد الكرلونيالية هو نوعٍ من العرض المزدوج لقلقٍ بيداغوجى:ضرب من الاحتراس الضرورى ضدّ تعميم عرضيّات الظرف المحلى وتفاصيله، فى اللحظة التى يحتاج فيها أشدّ الاحتياج إلى معرفةٍ بالعالم مهاجرةٍ وعابرة للقوميات.

ولابدّ أن يعترى النقص كلّ مناقشة للنظرية الثقافية فى سياق العولمة إنْ لم تقرأ مقالة فريدريك جيمسون ترصينات ثانوية، تلك المقالة الألمعية على الرغم من جموحها، والتى تشكّل خاتمة كتابه **ما بعد الحداثة أو منطق الرأسمالية المتأخرة الثقافى**(٩) المؤلّف من عدد من المقالات المجموعة معاً. فما من ناقد ماركسى غير جيمسون أعاد توجيه حركة الديالكتيك المادى تلك الإعادة الشجاعة بعيداً عن تمركزها على الدولة وجمالياتها المثالية، ومقولاتها الانضباطية، باتجاه فضاءات المشهد المدينىّ المتقلّبة المتبدّلة، على النحو الذى يبدو فيه هذا المشهد فى صور وسائل الإعلام ورؤاها الدارجة والعاميّة. وهذا ما دفع جيمسون إلى الإشارة بأنّ التأثير الذى يمارسه المهاجرون والأقليات **ضمن** الغرب قد يكون حاسمًا فى تصوّر ما تتّسم به الثقافة المعاصرة من طابعٍ عابرٍ للقوميات.

وما بعد الحديث ـ بالنسبة لجيمسون ـ هو تحديد منقوش على نحوٍ مزدوج. فما بعد الحداثة، بوصفها اسماً لـ حدثٍ تاريخى (الرأسمالية المتأخرة متعددة القوميات)، تقدمّ ذلك السرد المتمرحل الذى يتناول تحولات رأس المال العالمية. إلاّ أنّ ما بعد الحديث، بوصفه سيرورةً جمالية – أيديولوجية من التدليل على ذات الحدث التاريخى، يزرع الاضطراب فى هذه السيرورة التطورية. وجيمسون يلجأ إلى لغة التحليل النفسى (انقطاع السلسلة الدالّة فى الذهان) كيما يوفّر لذات التشظى الثقافى ما بعد الحديث ضرْباً من الجينالوجيا. كما يلحُّ – بعكس المرسوم الملكى الألتوسرى حول انكسار الذات الإيديولوجى الخيالى–على أنّ الذات المنفصمة أو المنشطرةٍ هى التى تفصح ذلك الإفصاح المتوتر أشدّ التوتر عن تفارق الزمن والكينونة الذى يسِم التركيب الاجتماعى للشرط ما بعد الحديث:

> انقطاعُ الزمنية (الذى) يحرر فجأة هذا الحاضر الزمنى
> من كلّ النشاطات والمقاصد التى يمكن أن تركّزه وتجعله

> فضاءً للممارسة... يكتنف الذات بحيوية لا توصف، وبإدراك ماديٍ طاغٍ حقًا.... حاضر العالمِ أو الدالُّ المادى هذا يبرز بتوترٍ شديد، حاملاً شحنةً أو عاطفةً غامضة... يمكن للمرء أن يتخيّلها بل ويحسن إذْ يتخيلها بالمعانى الإيجابية للغبطة، والسّطل، والثّمل. (ص٢٧)

يشكّل هذا المقطع الأساسى من مقالة باكرة، هى منطق الرأسمالية المتأخرة الثقافى[١٠]، مثلاً يحتذى بين القراءات الماركسية لما بعد البنيوية حيث يحوّل التفارق الفصامى (ص٢٩) الذى يتّسم به الأسلوب الثقافى إلى فضاء خطابى فعّال سياسياً. بل إنّ اللجوء إلى التحليل النفسى يتخطّى بمكنوناته ومدلولاته تلك الترابطات الاستعارية الموحية التى يقيمها جيمسون. وما أريد أن أبيّنه هو أنّ الزمنية التحليلية النفسية تخلع على تلفّظ الحاضر ـ على أزمنته المنزاحة، وتوتراته الوجدانية ـ قيمةً ثقافية وسياسية. فـ الحاضر، إذْ يوضع فى سيناريو اللاوعى، لا يكون دالول المعاصرة التاريخية (آنية التجربة وفوريّتها) القائم على المحاكاة، ولا المحطة الأخيرة الواضحة التى بلغها الماضى التاريخى (غائية التراث أو التقليد). وما يحاول جيمسون أن يقوم به مرّة بعد مرّة هو تحويل التفارق البلاغى والزمنى إلى شعرية الممارسة. وعلى سبيل المثال، فإنّ قراءته لإحدى القصائد ـ قصيدة الصين ـ تبيّن ما تعنيه إقامة أولوية ورئاسة الجملة المضارعة من حيث الزمن، إذْ تأخذ بنقض القماش السردى الذى يحاول أن يترمّم من حولها (ص٢٨). بل إنّ شذرة بسيطة ومقتضبة من القصيدة لتنقل هذا الإحساس بـ دالّ الحاضر وهو يقارع حركة التاريخ كيما يمثّل الكفاح الذى خيض من أجل تكونه:

> نعيش فى العالم الثالث عن الشمس. رقم ثلاثة. لا أحد
>
> يقول لنا ماذا نفعل.
>
> أولئك الذين علمونا أن نعدّ كانوا لطفاء كثيراً.
>
> إنّه وقت الرحيل على الدوام
>
> إنّ كانت تمطر، إمّا أن تكون لديك مظلتك أو لا تكون.

ما يجده جيمسون فى هذه الجمل المنعزلة الواقفة بذاتها، عبر الفراغات أو الفضاءات العييّة التى تتلفّظ بالحاضر، وتعيده فى كلّ مرّة من جديد، هو

> معنىً عالمى موحّد يعود للانبثاق هنا عبر هذه الجمل المنفصلة.... يبدو أنّه يلتقط شيئًا من إثارة التجربة الاجتماعية الهائلة **وغير المكتملة** فى **الصين الجديدة** - والتى ليس ثمة ما يضاهيها فى التاريخ العالمى - انبثاق الرقم ثلاثة **على نحوٍ مفاجئ** بين القوتين العظميين...، وقبل كلّ شيء، ذلك الحدث البارز المتمثّل بجماعة غدَتْ ذاتا للتاريخ جديدةً، وراحت تتكلّم بصوتها الخاصّ من جديد، كما لو أنها المرة الأولى، بعد خضوعٍ مديد للإقطاعية وللإمبريالية. (ص٢٩).

الرعب! الرعب! بعدِ ما يقارب القرن من **قلب الظلام**، ها نحن قد عدنا إلى فعل العيش فى وسط ما لا يدْرك، والذى يقرنه كونراد بإنتاج السرديات العابرة للثقافات فى العالم الكولونيالى. فمن تلكِ الجِمل ما بعد الإمبريالية المنفصلة ـ التى تبدى قلق المرجع والتمثيل - حيوية لا توصف... إدراك مادى طاغٍ حقّاً - تنبثق الحاجة إلى تحليل عالمى للثقافة. وما يتصوّره جيسمون هو ثقافة أممية جديدة تقوم من خلال المرور المرتبك من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، حيث يلحّ على الإضعاف أو التوهين العابر للقوميات الذى ينزل بالفضاء المحلىّ.

> إننى أنظر إلى مثل هذه الخصوصيات المكانية على أنها أعراض وتعبيرات عن معضلة جديدة وذات أصل تاريخى، معضلة تتمثّل بإقحامنا كذوات فردية فى مجموعة متعددة الأبعاد من ضروبِ الواقع المنفصلة على نحوٍ جذرى، والتى تتراوح أطرها من فضاءات الحياة الخصوصية البرجوازية التى ما تزال على قيد الحياة وصولاً إلى اللاتمركز الذى يصعب تخيله فى رأس المال العالمى ذاته... ما يدعى موت الذات... اللاتمركز المتشظّى والفصامى (للذات)،... أزمة الأممية الاشتراكية، والمصاعب التكتيكية الهائلة التى تقف فى وجه تنسيق الأفعال السياسية المحلية مع الأفعال السياسية القومية أو الدولية، مثل هذه المعضلات السياسية الملحّة هى جميعاً مهمات وأعمال مباشرة فى الفضاء الدولى الجديد المطروح. (ص ٤١٣)

تكشف الطريقة التى أدّيتُ بها جيمسون ـ بعد أن قمت بحذوفاتٍ تخلق ضرْباً من التوجّس الكونرادىّ ـ عن قلقٍ للربط بين العالمى والمحلى، معضلة إسقاط فضاءٍ دولىّ على الأثر الذى تخلفه ذات متشظية بلا مركز. فالعالمية الثقافية تتجلّى فى الفضاءات **البينية** لأُطرٍ مزدوجة: حيث تكون أصالتها التاريخية موسومةً بغموضٍ معرفىّ، وذاتها اللامتمركزة تمارس التدليل فى الزمنية العصبية القلقة التى هى زمنية الانتقالىّ، أو حالة الحاضر المؤقتة البازغة. وتحويل العالم إلى مشروع نظرى يشطر ويضاعف الخطاب التحليلى الذى يكتنف هذا المشروع، ذلك أنّ سردٍ الرأسمالية المتأخرة التاريخى يواجه شخصيته ما بعد الحديثة المتشظية، كما يعاد الإفصاح عن الهوية المادية للماركسية بصورةٍ غريبة من خلال تلك الحالات التحليلية النفسية التى تغيب فيها الهوية النفسية. والحق أنّ جيمسون هو نوع من مارلو يبحث عن شذا أرنست ماندل، غير أن يقع، ليس على كتاب تاوسن، وإنّما على لوفيفر، وبودريار، وكيفن لينش. فعمارة سجال جيمسون هى أشبه بحديقة ثيمات ماركسية ظاهراتية ما بعد ألتوسرية تحفّ بها الأخطار وهو فيها البنّاء المعلمّ و**المحترق** اللامع على حدٍّ سواء، المنقذ البطل والتاجر الشاطر الذى أنْقَذ ونجا.

ولكن، سواء تعلق الأمر بانبثاق ذوات تاريخية جديدة فى الصين أو بعد ذلك بقليل، بالفضاء الدولى الجديد المطروح، فإن السجال يتحرك على نحوٍ آسر أبعد من المدى الذى يصله توصيف جيمسون النظرى لدالول الحاضر. فالانقطاع أو الانفصال بين الحياة الخصوصية البرجوازية واللاتمركز الذى يصعب تخيّله فى رأس المال العالمى، لا يجد ترسيمته التمثيلية فى **الموقع المكانى** أو **الوضوح التمثيلى** للجمل المنفصلة، الواقفة بذاتها، والتى لا ينى جيمسون يلفت انتباهنا إليها. وما ينبغى أن تُرْسَم خارطته بوصفه فضاءً دوليًا جديداً من ضروب الواقع التاريخية المنفصلة هو ـ فى حقيقة الأمر ـ مشكلة التدليل على الممرات الخلالية وسيروات الاختلاف الثقافى المنقوشة فى الـ ما بين، فى القطيعة الزمنية التى تحوك النص العالمى. إنّ لحظة، بل حركة المنطق المفككة المخلّعة ـ ذلك التفارق المفاجئ الذى يسم الحاضر ـ هى التى تمكّن، وياللسخرية، من أداء الثقافة فى مدى عالمى. كما أنّ بنيةً من الانشطار والانزياح ـ اللاتمركز المتشظى والفصامى للذات ـ هى وحدها التى تتيح لعمارة الذات التاريخية الجديدة، ويا للمفارقة، أن تنبثق وتبزغ عند حدود التمثيل ذاته، كيما تمكّن

تمثيلاً يتعلّق بوضعيةٍ أو حالةٍ خاصة فردية [من التحول إلى] تلك الكّلية الشاسعة وغير القابلة للتمثيل التي هى مجمّع بنى المجتمع ككلّ (ص٥١) (التشديد لى) .

والحال، أنّ المرء يُساق، فى استكشاف هذه العلاقة مع غير القابل للتمثيل بوصفه ميدانًا للسببية الاجتماعية، إلى مساءلة ما يحتويه وما يقصيه الفضاء الثالث عند جيمسون. ففضاء الثالثية فى السياسات ما بعد الحديثة يكشف عن مجال من الـ "interfection" (كيما نستعمل مصطلح جيمسون) حيث تكون جدّة الممارسات الثقافية والسرديات التاريخية مدونةً فى تنافر الأجناس، والتقارب غير المتوقّع، وشبه أتمتة الواقع، والتشظى الفصامى ما بعد الحديث كمقابل لضروب القلق والهستيريا الحديثة أو الحداثية (٣٧١ ـ ٣٧٢). بل إنّ هذا الفضاء الثالث الإضافى ـ متجليًا بهيئة دالول الحاضر المنفصل ـ يُدْخِل بنيةً من التجاذب إلى بناء أممية جيمسون ذاتها. ففى حين يتبيّن جيمسون تلك الفضاءات والدواليل الخلالية، المتفارقة، الحاسمة فى بروز الذوات التاريخية الجديدة فى طور الرأسمالية المتأخرة العابر للقوميات، إلا أنه، إذ يموقع صورة الحاضر التاريخى فى دالٍ سردٍ مُفَكَّكٍ ومُخلَّع، إنّما ينْكِر زمنية الانزياح التى هى ـ بالمعنى الحرفىّ ـ أداة هذا الحاضر التاريخى فى الاتصال. فإمكانية أن يصير الشيء تاريخيًا تقتضى ـ بالنسبة لجيمسون ـ ضرْباً من استيعاب هذا الزمن الاجتماعى المتفارق والسيطرة عليه.

دعونى أصف ما أعتبره التجاذب الذى يبنى كلاً من الإقدام والإحجام فى فكر جيمسون، وذلك بالعودة إلى استيهام الرأسمالية المتأخرة البدئى الذى يموقعه جيمسون فى مركز مدينة لوس أنجلوس. حيث يفترض بنا أن نجد scéne - en - mise علاقة الذات بكلية اجتماعية غير قابلة للتمثيل ـ بذرة جيلٍ كاملٍ من المقالات البحثية ـ فى التوصيف الكرنفالى لذلك البانأوبتيكون* ما بعد الحديث، **فندق بونا فينتشر**. ففى مجازٍ يردد أصداء حيرة اللغة والموقع التى ترافق رحلة مارلو فى الكونغو، يصوّر جيمسون الشلالات من المصعد – الجندول ثم يرسو فى اللوبى باختلاطه وتشوّشه الطاحن. فهنا– فى فضاء الفندق المفرط فى اتساعه– يفقد المرء اتجاهاته تماماً. وهذه

---

* **البان أو بتيكون** Panatticon : فى الأصل سجن نموذجى أتاح تصميمه الدائرى حول برج مراقبة مركزى مراقبة جميع السجناء من جانب حارس واحد. لكن هذه الكلمة صارت تطلّق على كل تصميم يتيح رؤية شاملة.

هى اللحظة الدرامية التى نواجه فيها عجز عقولنا عن رسم خارطة لتلك الشبكة العالمية الهائلة متعددة القوميات وشبكة الاتصالات التى لا مركز لها (ص٤٤) . وفى هذه المواجهة مع الديالكتيك العالمى الخاص بما هو غير قابل للتمثيل، ثمّة نوع من الأمر أو الفرض الأساسى الضمنى أشبه بالجراحة الترقيعية التى تضيف عضواً صناعيًا إلى الجسد البشرى، نوع من الأمر بتنمية أعضاء جديدة، بتوسيع مركز الحسّ فى الدماغ وتوسيع جسدنا صوب أبعاد جديدة، لكنها غير قابلة للتصور، وربما مستحيلة (ص٣٩) . فما الذى يمكن أن يكون عليه هذا السيبورغ* ؟

فى تأمله الختامى لهذا الموضوع، ترصينات ثانوية، يرصّن جيسمون هذه المقدرة الإدراكية المحسّنة فيرى أنها:

> نوعٌ من رؤية التفاوت والتباين التى لا تشدّ الأعين إلى بؤرة أو محرقٍ بل تحتفى على نحوٍ مؤقّت بتوتر إحداثياتها المتعددة... إنّ **انفصالها المكانى** هو ما يحسُّ بقوةٍ على هذا النحو. فاللحظات المختلفة فى الزمن التاريخى أو الوجودى تتنزّل هنا فى أمكنة مختلفة بكلّ بساطة، وأية محاولة لجمعها وتركيبها ولو محليًا لا تكون بالتحرك صعوداً وهبوطاً على مقياسٍ زمنى... بل بالقفز أمامًا وخلفًا عبر منصّة للّعب نسبغ عليها التصورات والمفاهيم المرتبطة **بالمسافة**. (ص ٣٧٢ – ٣٧٣) (التشديدلى) .

على الرغم من شروع جيمسون بترصين مركز الحسّ الخاص بالشبكة متعددة القوميات واللامتمركزة التى يرى أنها تقوم فى مكان أبعد من تجربتنا الإدراكية بحيث نعجز عن رسم خارطتها، إلاّ أنّه لا يستطيع أن يتصور تمثيل الاختلاف العالمى إلا باللجوء مجدّداً إلى ملكة الإبصار المحاكاتية، حيث تأخذ هذه المرّة اسم رؤية التفاوت والتباين. والجديد فى هذه الطبعة من الفضاء الدولى وفى (عدم) رؤيتها الاجتماعية، هو مقياسها الزمنى، اللحظات المختلفة فى الزمن التاريخى... القفز أماماً وخلفاً. فزمنية الثقافات العالمية والقومية اللامتزامنة تكشف عن فضاء ثقافى ـ فضاء ثالث ـ حيث يخلق تفاوض الاختلافات المتباينة والمتفاوتة توتراً يميّز الوجود

---

*ا**لسيبورغ** cyborge: مخلوق نصفه بشرى ونصفه آلة.

الحدودى. وهاهو غوليرمو غوميز بينا ـ الفنان الممثّل الذى يعيش بين مكسيكوسيتى ونيويورك ـ هاهو فى النظام (الحدّ) العالمى الجديد، يتلاعب برؤيتنا للتفاوت والتباين ويوسّع حواسنا صوب العالم الجديد العابر للقوميات وأسمائه الهجينة:

> يتّسم هذا المجتمع الجديد بهجرات كثيفة وعلاقات غريبة بين الأعراق. ونتيجةً لذلك تبزغ هويات هجينة وانتقالية.... ذلك هو حال **الشايكا – ريريكوا** المجانين، الذين هم ثمرة أبوين من البورتوريكان – مولاتو والشايكانو – ميستيزو... حين يتزوج أحد أفراد **الشايكا – ريريكوا** يهودية من طائفة الحسيديم فإن طفلهما يدعي **حسيديك فاتولوكو...**
>
> لقد حلَّ محلَّ تلك الفكرة الفاسدة عن القدْر المختلط نموذج ملائم لهذا الزمن، نموذج الـ **ميلَودوتشاودر.** وبحسب هذا النموذج، فإن معظم المكونات تختلط معًا، لكن بعض القطع الصلبة يحكَم عليها بأن تعوم. - Vergi gratia (١١)!

هذه التسميات الجديدة الغريبة لذوات الاختلاف الثقافى لا تستمّد سلطتها الخطابية من تصوراتٍ مسبقة ـ كالطبيعة البشرية أو الضرورة التاريخية ـ تعمد ـ فى خطوةٍ تالية ـ لأن تفْصح عن هويات أساسية ومعبرة بين الاختلافات الثقافية فى العالم المعاصرِ. فالمشكلة ليست مشكلة قالب أو صيغة أونطولوجية تكون فيها الاختلافات مفاعيل لهويةٍ كلية ومتعالية نجدها فى الماضى أو المستقبل. وما تلُح عليه الروابط وصلات الوصلِ الهجينة هو العناصر المتباينة المتفاوتة ـ القطع الصلبة ـ بوصفها أساس التعيينات الثقافية للهوية. فالأساسى هو الطبيعة الأدائية للهويات المتباينة: تنظيم وتفاوض تلك الفضاءات التى لا تنفكّ تنفتح **على نحو عارض،** فتعيد رسم الحدود، وتظهر محدودية كلّ تمسّك بدالولٍ مفردٍ أو مستقل من دواليل الاختلاف، سواء كان طبقة أو جنسًا أو عرقاً. والحال، أنّ مثل هذه التحديدات الجديدة لضروب الاختلاف الثقافى ـ حيث يكون الاختلاف لا هذا ولا ذاك بل شيئاً آخر **بجانبهما، فيما بينهما** ـ تجد فاعليتها فى شكلٍ من أشكال المستقبل حيث لا يكون الماضى أصلاً، ولا يكون الحاضر مجرّد فترة انتقالية. فهو ضرْبٌ من المستقبل الخلالى، ينبثق **فيما بين** مزاعم الماضى وحاجات الحاضر(١٢).

إن حاضر العالم ـ الذى يتبدّى من خلال توقّف الزمنية ـ يدلُّ على ضَرْب من **التوسّط** التاريخى، المألوف لدى المفهوم التحليلى النفسى الخاص بالـ nachträglichkeit (الفعل المُرْجَأ)*: وظيفة من وظائف النقلة أو التحويل، ينحلُّ على أساسها الماضى فى الحاضر، بحيث يغدو المستقبل (مرّة أخرى) سؤالاً مفتوحاً، بدلاً من أن يتحدَّد من خلال ثبات الماضى(١٣). وزمن المستقبل التكرارى، بوصفه **يغدو مرّة أخرى مفتوحاً،** يتيح للهويات المهمّشة والأقلوية نمطاً من الفاعلية الأدائية كانت جوديث بتْلر قد قامت ببلورته لتمثيل الجنسية السحاقية: خصوصية... تنبغى إقامتها، ليس **خارج أو أبعد** من إعادة النقش أو التكرار ذلك، بل فى جهتها وفى مفاعيلها (١٤).

يبدّد جيمسون إمكانية قيام سياسات المستقبل - بوصفه - سؤالاً مفتوحًا، أو سياسات النظام (الحدّ) العالمى الجديد الثالثيةهذه، بتحويله الاختلافات الاجتماعية إلى مسافة ثقافية، وقلْبه الزمنيات الخلالية المتصارعة، التى لا يمكن أن تكون تطورية ولا خطّية (التى لا تكَون بالتحّرك صعوداً وهبوطاً على مقياس زمنى)، إلى مواقع للعزل والفصل المكانىّ. وهو إذْ يلجأ إلى استعارة المسافة المكانية هذه، إنّما يرسّخ إطار، بل وجه، جهاز الإدراك المتمركز على الذات(١٥)، ذلك الجهاز الذى يحاول جيمسون ـ فى حركةٍ معاكسة ـ أن يزيحه إلى ما يسِم القدرة على رسم الخرائط والتحديد المعرفى من واقعٍ افتراضىّ، أو إلى عدم قابلَية الفضاء الدولى الجديد للتمثيل. أمّا محور هذا الديالكتيك المكانى النظامى ـ عين العاصفة ـ فليس سوى الذات – الطبقة ذاتها. فإذا ما كان جيمسون يدفع البعد الغائى فى مقولة الطبقة إلى التقهقر والتراجع أمام ما تتميّز به العالمية العابرة للقوميات من محاور متعددة، إلاّ أنّه يعيد البعد التطورى الخطّى فى هيئة تنميطٍ مكانى. وبذا يغدو ديالكتيك ما لا يقبل التمثيل

---

*الفعل المُرْجَأ **deffered action**: أو الفعل البعدىّ أو اللاحق: هو مصطلح فرويدى يشير إلى أنَّ التجارب والانطباعات والآثار الموجودة فى الذاكرة تخضع لاِحِقاً لنوع من التنقيح انطلاقًا من التجارب الجديدة ومن العبور إلى درجة أخرى من النمو بحيث يمكن أن يسْبغ عليها معنى جديد وفعالية نفسية جديدة على السواء. ولقد كان لجاك لاكان فضل كبير فى لفت الانتباه إلى أهمية المصطلح على نحوٍ يحول دون التأويل المتسرّع الذى يختزل المفهوم التحليلى النفسى لتاريخ الشخص إلى حتمية لا تأخذ بالحسبان سوى تأثير الماضى على الحاضر. ذلك أنَّ فرويد يؤكّد ـ من خلال هذا المصطلح خاصةً ـ على التعديل اللاحق الذى يدخله الشخص على أحداث الماضى والذى يسبغ على هذه الأحداث معنى، وفعالية، بل وقدرة على إحداث المرض.

(أُطُر ضروب الواقع المتفاوتة المتباينة فى الفضاء الدولى) واضحًا ومرئيًّا فجأة بكلّ سهولة، وقابلاً للمعرفة والتنبؤ به:

> إنّ أنماط الفضاء الثلاثة التى أتصورها هى جميعاً نتيجة لتوسّعٍ متقطّعٍ وبقفزاتٍ كوانتية فى ضخامة رأسِ المال، وفى اختراق هذا الأخير لمناطق لم تكن قد سلّعتْ حتى الآن. وهذا يعنى أننا نفترض هنا مسبقاً وجود قوة موحدة تضفى طابع الكلّية، وهذه القوة ليست الروح المطلق الهيغلى، ولا الحزب، ولا ستالين، وإنما رأس المال ذاته وبكلّ بساطة. (٤١٠)

هكذا تتشبّت دوالّ الحاضر المنفصلة فى التمرحلات الدقيقة من السوق، إلى الاحتكار، إلى رأس المال متعدد القوميات. أمّا الحركات الخلالية المتقلّبة التى تدلّ على زمنيات الثقافة العابرة للقوميات فيعاد ربطها بإحكام بفضاءات رأس المال العالمى الغائية، وبذا تكون تلك الطاقة التجديدية التى تميّز الفضاء الثالث قد ضاعت بعض الشيء.

حاولْ أن تشير كما يفعل جيمسون ـ بتعاطفٍ مع سارترـ إلى أنّ إضفاء الكلّية ليس منفذاً أو سبيلاً يفضى إلى الكلّية بل تلاعباً بالحدود، مثل التلاعب بسنٍّ غير ثابتة (ص٣٦٣)، وسوف تجد بكثيرٍ من الثقة أنّ حدود المعرفة ومقتضيات االمنهج النقدى، منظّمة عند جيمسون فى نوعٍ من التقسيم الثنائى للفضاء: فلكى تكون هنالك علاقة متعيّنة اجتماعياً لابدّ من وجود داخل و خارج. وعلى الرغم من افتتان جيمسون بالفضاءات الداخلية – الخارجية لـ **فندق بونا فينتشر أو فرانك جيارى هاوس**، إلاّ أنّ بنية السببية الاجتماعية تقتضى بالنسبة له ذلك التقسيم إلى أساس وبنية فوقية والذى يتكرر مراراً فى عمله اللاحق، مجرّداً من دوغمائيته، لكنه يشكلّ على الرغم من ذلك ـ وكما يذكّرنا جيمسون ـ نقطة انطلاقه المنهجية: فضيلة فهم الثقافة (والنظرية) فى ذاتها ولذاتها، إنّما أيضًا ـ وفى الوقت ذاته ـ بالعلاقة مع خارجها، مع محتواها وسياقها، مع فضاء تدخّلها وفعاليتها (ص٤٠٩).

فإذا ما كان المشهد المتفاوت والمتباين واللامتزامن الذى يميّز ما بعد الحديث يقوّض إمكانية مثل هذا التواقت، إلاّ أنّ جيمسون يطوّر مزيداً من التطوير مفهوم الأساس والبنية الفوقية بإفصاحه من جديد عن التقسيم الثنائى عبر ضربٍ من **التشبيه أو القياس:**

> فى النظام العالمى الحالى، ثمَة حضور دائم لحدٌ أوسط يعمل بمثابة قياس أو مفسرٍ مادى لهذا النموذج الاجتماعى التمثيلى المباشر أو ذاك. ولذا يبرز ما يبدو كما لو أنّه طبعة جديدة ما بعد حديثة من صيغة الأساس – البنية الفوقية التى يقتضى فيها مثل هذا التمثيل للعلاقات الإجتماعية توسّط هذه البنية أو تلك من بنى الاتصال المُقْحمة التى يُقْرأ منها هذا التمثيل على نحوٍ غير مباشر. (ص٤١٦).

مرة أخرى يتمّ الإفصاح عن الاختلاف التاريخى الذى يَسِمُ الحاضر من خلال انبثاق فضاءٍ ثالث للتمثيل لا يلبث أن يعاد امتصاصه فى التقسيم إلى أساسٍ وبنية فوقية. فما يتاح للقياس الذى يتطلبه النظام العالمِى الجديد كطريقة للتعبير عن زمنيته الثقافية الخلالية - بنية اتصال غير مباشرة ومقحمة - هو أن يزيّن صيغة الأساس – البنية الفوقية لا أن يقطعها. والسؤال الآن ما هى أشكال الاختلاف الاجتماعى التى تتمتّع بمزايا أو امتيازات فى aufhebung، أو تعالى، ما لا يقبل التمثيل؟ مِن هى الذوات التاريخية الجديدة التى تبقى بلا تمثيل فى عدم الوضوح الهائل الذى يسِم هذه الكلّية العابرة للقوميات؟

بينما يحدّق الغرب فى مرآة لا وعيه العالمى الجديد المكسورة - تلك الانزياحات الديموغرافية الاستثنائية لجماهير العمال المهاجرين والسياح العالميين... التى بلغت درجةً ليس ثمة ما يضاهيها فى التاريخ العالمى (ص٣٦٣) - فإنَّ جيمسون يحاول - فى نقْلة موحية – أن يحوّل المخيال الاجتماعى الفصامى لدى الذاتِ ما بعد الحديثة إلى أزمةّ فى الأونطولوجيا الجمعيّة للجماعة التى تواجه الرقم المجرَّد الذى يشير إلى التعددية الديموغرافية .فالقلق الإدراكى (والمعرفى)(١٦) الذى يرافق فقدان القدرة على رسم خارطة البنية التحتية يتفاقم ويبلغ أوجه فى المدينة ما بعد الحديثة، حيث عملت الهجرة الضخمة والاستيطان على إدخال تغيراتٍ فى كلٌ من الجماعة القابلة للمعرفة لدى ريموند وليامز والجماعة المتخيَّلة لدى بندكت أندرسون. فالجماعات المهاجرة هى تمثيل لنزوع أوسع بكثير باتجاه إضفاء طابع الأقلية على المجتمعات القومية. وهذه السيرورة بالنسبة لجيمسون هي جزء من مفارقة تاريخية ساخرة: ذلك أنّ الطبيعة الانتقالية للاقتصاد العالمى لم تتحْ بعد لطبقاته أن تتشكّل على أىّ نحوٍ مستقر، فما بالك بأن تكتسب وعياً طبقياً أصيلاً (ص٣٤٨).

وبحسب أندرسون، فإنّ الحاضن الاجتماعى الموضوعى للسياسات المرتكزة على الجماعة مما تبديه الحركات الاجتماعية الجديدة ـ أو التجمعات السياسية للأقليات المتروبولية ـ يكمن فى تلك الضروب من السطحية الزائفة التى تنشرها المؤسسات الإعلامية أو فى تلك الممارسات الصادرة عن صناعة الثقافة التى تُنْتِجُ توظيفات ليبيدية من نوعٍ سردى. وعلى هذا الأساس، فإنّ بناء ضروب التضامن السياسى بين الأقليات أو جماعات المصالح الخاصة سوف يُعْتَبر دیالكتيكياً زائفاً ما لم يتوسّط تحالف تلك الأقليات أو الجماعات تماهٍ **قبلىّ وبدئى** مع هوية طبقية (نمط من التكافؤ بين ضروب الاضطهاد أو الاستغلال). فالتراتبيات العرقية، والتمييزات الجنسية، أو ـ مثلاً ـ ترابط كلا هذين الشكلين من التفرقة الاجتماعية فى الممارسات الجائرة التى يمارسها قانون اللجوء والجنسية، قد تكون أسباباً وجيهة ومشروعة للفعل السياسى، إلا أنّ الجماعة السياسية التى لذاتها أو من أجل ذاتها بوصفها وعياً فعّالاً لا يمكن أن يتّم إلا عبر توسّط مقولة الطبقة.

قد يقول قائل إنّ هذه القراءة لتحليل جيمسون الطبقى لا تُنْصِفُ كما ينبغى تلك الصورة المبتكرة التى يقدّم بها الفاعل الاجتماعى بوصفه حدّاً ثالثاً... تلك الذات منزوعة المركز والتى هى جزء من جماعة عضوية (ص٣٤٥). لقد علَمْنا ـ إلى الآن ـ أنّ هذا الانجذاب الذى يبديه جيمسون إلى ضَرْبٍ من الثالثية فى بنية الفكر الديالكتيكى هِو فِي آنٍ معًاإقرار بـ الدواليل الثقافية المتفارقة لهذه الأزمنة (ما بعد الحديثة) وعرض من أعراض عجز جيمسون عن الانتقال إلى أبعد من الديالكتيك الثنائى للداخل والخارج، والأساس والبنية الفوقية. أمّا تصوره المبتكر للذات السياسية، بوصفها فاعلية مكانية بلا مركز، فهو تصوّر مقيّد باقتناعه أنّ لحظة معرفة التاريخ الحقّة ـ التى تضمن لتلك الفاعلية موضوعيتها المادية ـ تكمن فى قدرة مفهوم الطبقة على أن يغدو مرآة الإنتاج الاجتماعى والتمثيل الثقافى. يقول جيمسون:

> المقولات الطبقية أكثر ماديةً، وأشدّ ابتعاداً عن النقاء، ومختلطة ذلك الاختلاط الفضائحى، على نحو تشتمل فيه عوامل تعيينها أو تحديدها على إنتاج الموضوعات والعلاقات المعيّنة والمحددّة بتلك العوامل، جنباً إلى جنب

مع الأجـهـزة والآليـات الموافـقـة: وبذا يمكن لنا أن نرى
عبر المقولات الطبقية حتى القعر الصخرى للمجرى.
(ص٣٤٦).

هل أبالغ كثيراً لو أشرت إلى أنّ فى صورة الطبقة هذه بوصفها مرآة التاريخ ـ بوصفها أونطولوجيا بصرية تتيح نظرةً صافية إلى قعر المجرى ـ شكلاً من أشكال النرجسية أيضاً؟ فالطبقة تنتحل لنفسها تلك القوة الاستجوابية، المؤثِّرة التى لـ العرق، والجنس، والثقافة الإثنية وما شابه... [مما] يمكن على الدِوام تبيانِ أنّهِ يشتمل على أوهام مثل هذه الثقافة، بالمعنى الأنثروبولوجى،... مقرَّةً ومشرعنةً من خلال تصورات دينية (ص٣٤٥). ففى سجال جيمسون، هذه الأشكال من الاختلاف الثقافى هى رجعية أساساً وذات توجّه مرتبط بجماعة، مما يجعلها مفتقرة إلى الموضوعية المادية التى تميّز العلاقات الطبقية. ولا يمكن لحركات العرق والجنس السياسية أن تحوّل هوياتها الطائفية هذه إلى فاعليات قادرة على استجواب ذاتها وإملاء شروط صورها العاكسة الخاصة (ص٣٤٦)، إنْ لم تتوسّطها مقولة الطبقة التحليلية الأوليّة.

والحال، أنه إذا ما كانت هذه القدرة العاكسة التى يتّسم بها الوعى الطبقى هى التى تزوّد العرق والجنس ببنيته الاستجوابية، فإنه لا يعود من الممكن الإشارة إلى أىّ شكل من أشكال الهوية الاجتماعية الجمعيّة دون تسميته **المسبقة** شكلاً من أشكال الهوية الطبقية. أمّا هذه الهوية الأخيرة فهى ذاتية المرجعيّة، وتتغلّب على الأمثلة والحالات الأخرى من الاختلاف الاجتماعى. وتسيّدها يتّخذ أيضاً ـ وبمعنىً نظرى ـ شكل فعلٍ من أفعال المراقبة والإشراف. وبذا تكون المقولات الطبقية التى تتيح نظرةً صافية إلى القعر الصخرى للمجرى واقعةً فى إسار إنكارٍ ذاتىّ الهدف لحدودها الخطابية والإبستيمية. ومثل هذه النرجسية لا يمكن أن تفصح عن ذوات الاختلاف وأشكال التغاير الثقافى الأخرى إلاّ بوصفها ثانوية قائمة على المحاكاة (ظل شاحب لأصالة وموثوقية العلاقات الطبقية، التى تكون خارج المكان فى ذلك الحين) أو بوصفها متقدمة أو متأخرة زمنياً (وقائع عتيقة، تشبيهية، تعويضية لا جماعات اجتماعية معاصرة).

وإذْ أصفُ مقولة الطبقة بأنها نرجسية، tout court، فإننى لا أُنْصفُ ما فى تجاذب جيمسون من التعقيد. ذلك أنّ هذه المقولة ربما تكون نرجساً مجروحًا يحدّق فى قعر المجرى. فجيمسون يسلّم بأنّه فى وضعٍ لم تعد فيه السياسات الأصلية (أو الكلّية) ممكنةً، لفترةٍ من الزمن، تغدو مسئولية المرء أن ينكبّ على مثل هذه الأعراض

تحديداً، كأفول البعد العالمي، والمقاومة الإيديولوجية لمفهوم الكلّية (ص ٣٣٠). إنّ يقظة جيمسون السريعة والمثيرة للإعجاب ليست موضع شكّ. غير أنّ القيمة التي يخلعها على اِختلاف الطبقة الواضح هي التي تحول بينه وبين أن يقيم لحظة الحاضر بوصفها شارة نقوشٍ خلالية أخرى للاختلاف الثقافي. وإذْ تشهد القدرة العاكسة ذاتية الهدف التي تميّز مقولة الطبقة فقدانها إلتاريخي لأولويتها الأونطولوجية، تبزغ إمكانية سياسات للاختلاف الاجتماعي لا تطلق أية مزاعم ذاتية الهدف - قادرةٍ على **استجواب ذاتها** - لكنها فصيحة على نحوٍ أصيل في فهمها أنّك كيما تكون ممثّلاً خطابياً وممثّلاً اجتماعياً - **كيما تتّخذ هويةً أو صورة سياسية فاعلة** - لابدّ أن تتخطّى وتمحو حدود القدرة العاكسة وشروطها من خلال نقشك الآخرية. فأنْ تراجع مشكلة الفضاء العالمي من المنظور ما بعد الكولونيالي يعني أن تنقل موقع الاختلاف الثقافي بعيداً عن فضاء التعدد الديموغرافي باتجاه التفاوضات الحدودية التي تسِم الترجمة الثقافية.

ب- علاقات أجنبية

ما الذي يورثه بناء الخطابات الأقلوية السرديّ للوجود اليومي في المتروبوليس الغربي؟ فلنبق مع الذوات التلفازية، ذوات التبديل بين المحطّات والانشطار النفسي - التي يرى جيمسون أنّها رأسمالية متأخّرة - وندخل المدينة ما بعد الحديثة مهاجرين وأقليات. ولنأت بأغنيتنا المغوية من ميمي ماموليان، المرأة اليهودية التي تعمل في الإعلانات، وهي تتصل من نيويورك بصلاح الدين شمْشا، الذي سبق له أن عمل فناناً يقدّم صوته وحسب انطلاقًا من لندن، وقد غدا الآن رجلاً تيسًا من النوع الشيطاني، معتزلاً في غيتو هندي - باكستاني في شارع بريكهول في لندن. والسيناريو من **الآيات الشيطانية**(١٧)، بالطبع، والصوت هو صوت ميمي:

> إنني خبيرة بالانتقادات ما بعد الحداثية التي توجّه للغرب، منها مثلاً أنّنا إزاء مجتمع لا يستطيع أن يكفّ عن المقابسة والخلائط: عالم مسطّح. حين أصير صوت فقاقيع الصابون في حمام، أدخل عالماً مسطّحًا أعرفه، وأفهم ما أعمله ولماذا... لا تعطني دروسًا عن

الاستغلال.... حاول أن تكون يهودياً، وامرأة وبشعًا.
ولسوف تتمنّى لو كنت أسود. عفواً: لو كنت أسمر.

وفى مقهى شاندار صار كلّ الكلام عن شامشا المحبّ لكلّ ما هو إنجليزى، والذى اشتهر بصوته فى دعاية **سليمبكس:**

How,s a calorie to earn a salary? Thanks to Slimbix, I'm out of work.

شَمْشَا مُطْلَق الأصوات العظيم، وحاوى الشخصيات، تحوّل إلى تيس وزحف عائداً إلى الغيتو، إلى أبناء بلده المهاجرين المحتقرين. لقد غدا فى كينونته الأسطورية هذه تشخيصاً حدودياً لانزياحٍ تاريخى كبير ـ الهجرة ما بعد الكولونيالية ـ انزياح لا يقتصر على كونه واقعاً انتقالياً، بل يتعدّى ذلك إلى كونه ظاهرة ترجميةً أيضاً. والسؤال الذى يطرح نفسه هنا، وبتعابير جيمسون، هو ما إذا كان بمقدور الابتكار السردى... (أن) يغدو ـ من خلال لا معقوليته ذاتها ـ تشخيصاً لممارسة (ثقافيةٍ) ممكنةٍ أوسع وأكبر (ص٣٦٩).

إنّ شمْشا ليقف-بالمعنى الحرفىّ- فيما بين شرطين حدوديين أو حالتين حدوديتين. فمن جهة أولى، ثمّة هند، هندة صاحبة النّزل التى تعتنق التعدديةَ فى الطهى، والتى راحت تلتهم الأطباق المبهّرة من كشمير والصلصات اللبنية من لكْنو، حتى تحولت إلى كتلة ضخمة تشبه أرض شبه القارة ذاتها لأنّ الطعام يعبر كلّ الحدود التى تخطر فى بالك[١٨]. ومن جهة أخرى، ثمّة سفيان، سفيانه صاحب النزل، المتروبولى الكولونيالى العلمانى الذى يفهم مصير المهاجر وقدره من خلال ذلك التعارض الكلاسيكى بين لوكريتيوس وأوفيد. فالمشكلة مترجمةً ـ بحسب سفيان ـ بغية الإرشاد الوجودى للمهاجرين ما بعد الكولونياليين، تتمثّل فيما إذا كان عبور الحدود الثقافية يغيّر جوهر الذات (لوكريتيوس)، أو أنّ الهجرة- شأنها شأن الشمع- لا تغيّر سوى سطح النّفس؛ بينما تحافظ على الهوية كما هى تحت أشكالها المتقلّبة (أوفيد).

وهذه الحدّية فى تجربة الهجرة هى ظاهرة انتقالية بقدر ما هى ترجميّة فهى حدّية لا حسم فيها لأنّ الشرطين أو الحالتين مرتبطتان على نحوٍ متجاذب فى بقاء المهاجر على قيد الحياة. فذات الاختلاف الثقافى، إذْ تحيا فى الفرجات والسطوح البينيّة بين لوكريتيوس وأوفيد، واقعةً بين سلفيةٍ محلية، أو حتى قومية، من جهة وبين

تمثّل أو احتواء متروبولى ما بعد كولونيالى من جهة أخرى، إنّما تغدو مشكلةً كان وولتربنجامين قد وصفها بأنها مشكلة عدم الحسم، أو الحدّية، فى الترجمة، عنصر المقاومة فى سيرورة التحويل، ذلك العنصر الذى لا يعنو للترجمة فى ترجمةٍ ما(١٩). والحال، أنّ فضاء ترجمة الإختلاف الثقافى، هذا الفضاء **الواقع عِند الفرجات والسطوح البينيّة**، هو فضاء مفْعم بزمنيةِ الحاضر البنجامينية التى تبرز لحظة انتقالٍ وليس متّصل التاريخ فحسب، فهى ضرْب غريب من السكون يحدّد الحاضر الذى تغدو فيه كتابة التحول والتغيّر التاريخى واضحةً على نحوٍ غريب. كما تضفى ثقافة الـ فيما بين المهاجرة طابعاً دراميا على ما تبديه الثقافة من عدم قابلية الترجمة، وهى إذْ تفعل هذا، إنّما تنقل السؤال المتعلّق بتملّك الثقافة أبعد من حلم داعية التمثّل، أو كابوس داعية العنصرية، بـ النقل الكامِل للموضوع(٢٠)؛ باتجاه مواجهة مع سيرورة متجاذبة من الانشطار والهجنة تسم التماهى مع اختلاف الثقافة. وهاهو إله المهاجرين، فى **الآيات الشيطانية**، يتكلّم عن هذا الأمر دون لبس، مع أنّه مفعم باللبس بين الطهارة والخطر:

> سوف لن يُحْسَم هنا ما إذا كنّا متعددى الأشكال، متعددى العناصر، نمثّل الاتحاد – عبر– التهجين بين أضداد مثل **أوبار ونيشاى**، أم أننا أنقياء، أقوياء، صارمون(٢١).

إنّ عدم التعيين الذى يَسِمُ الهوية الشتاتية ـ **(التى) سوف لن تُحْسَم هنا** ـ هو السبب الاجتماعى الدنيوى لما تمّ تمثيله على نطاقٍ واسع على أنّه تجديف الكتاب. فالهجنة هرطقة. والتهمة الأصولية لم تركزّ على إساءة تأويل القرآن بقدر ما ركّزت على المعصية المتمثّلة بـ إساءة تسمية الإسلام: حيث يشار إلى محمد على أنه ماهوند، وتُسمّى البغايا على أسماء زوجات النبىّ. فالتذمّر **الأساسى** الذى أطلقه الأصوليون هو أنّ نقل هذه الأسماء المقدّسة إلى فضاءات مدنّسة ـ مواخير أو روايات واقعية سحرية ـ لا يقتصر على خرق المقدّسِ وإنما يهدم إسمنت الجماعة ذاته. فانتهاك منظومة التسمية يعنى إضفاء طابع العرضيّة وعدم التعيين على ما يدعوه أليسداير ماكنتاير، فى مقالته عن التراث والترجمة، بـالتسمية **لغاية**: مؤسسات التسمية بوصفها تعبيراً وتجسيداً لموقف الجماعة المشترك، ولتقاليدها فى الإيمان والبحث(٢٢). ولقد مثّل صراع الثقافات والجماعة حول **الآيات الشيطانية** من خلال الحدود المكانية والاستقطابات الجيوبوليتيكية الثنائية أساساً، الأصوليون الإسلاميون ضد أدباء الحداثة

الغربيين، نزاع المهاجرين القدماء والمتروبوليتانيين المحدثين. وهو أمرٌ يعمّى على قلق ثقافة الهجنة، تلك الثقافة الحدودية غير المحسومة التى تفْصِح عن مشاكلها المتعلقة بتعيين الهوية وعن جمالياتها الشتاتية فى زمنية غريبة، متفارقة هى- فى آنٍ معاً- زمن الانزياح الثقافى، و**فضاء** مالا يقبل الترجمة.

والتجديف ليس مجرد تلطيخ لقدسية الاسم المقدّس. وكما تقول سارا سوليرى فى قراءتها الجميلة لـ **الآيات الشيطانية**، فإن... التجديف غير مقتصر على الفصول الإسلامية من الرواية بأىّ حال من الأحوال. فثمة رغبة كولونيالية فى الاجتثاث والاستئصال، يرْمز لها من خلال صلاح الدين شمْشا، تُمَثّل أيضاً على أنّها هرطقة ثقافية. وبذا تغدو أفعال الانقطاع التاريخى أو الثقافى تلك اللحظات التجديفية التى تتكاثر فى السرد...[٢٣] فالتجديف يمضى أبعد من الانقطاع عن التراث ويستبدل بزعمه نقاء الأصول شعرية إعادة التموقع وإعادة النقش. ورشدى يستخدم مراراً كلمة التجديف فى المقاطع المتعلّقة بالهجرة من الكتاب ليشير إلى شكل مسرحى من أشكال إبداء الهويات الناجمة عن تقاطع الثقافات وتقاطع الأجناس. فالتجديف لا يقتصر على كونه إساءة الدنيوى تمثيل المقدّس، وإنما هو أيضًا تلك اللحظة التى يُغْمر فيها، أو يغترِب، موضوع تراثٍ ثقافى أو محتواه فى فعل الترجمة. ذلك أنّ التجديف الدنيوى يطْلِق فى أصالة التراثٍ أو استمراريته الواثقة زمنيةً تكشف الحالات الطارئة العارضة، بل المتباينة المتفاوتة، التى تنطوى عليها سيرورة التحول والتغيّر الاجتماعى.

وما يدعّم توصيفى النظرى للتجديف بوصفه فعلاً اختراقيًا وانتهاكيًا من أفعال الترجمة الثقافية قراءة يونس صمد للتجديف فى سياق حدث الفتوى الواقعى[٢٤] فصمد يرى أنّ ما يشكّل جريمةً هو **الوسيط أو الأداة** التى يستخدمها رشدى لإعادة تأويل القرآن. ففى العالم الإسلامى، الشعر هو الأداة التقليدية للذمّ والقدح. ورشدى، إذْ يصبّ سرد المراجعة التى يقوم بها فى قالب الرواية - غير المعروف إلى حدّ بعيد فى الأدب الإسلامى التقليدى - إنما ينتهك الترخيص الشعرى الممنوح لنقّاد المؤسسة الإسلامية. وكما يقول صمد، فإنّ جريمة رشدى الحقيقية- بنظر رجال الدين- تكمن فى أنّه مسّ التاريخ الاسلامى الباكر متناولاً إياه بطريقة نقدية، واسعة الخيال وبعيدة عن التبجيل والتكريس وبتبصّر تاريخى عميق. غير أنّ من الممكن القول أيضاً، وكما أعتقد، أنّ خطيئة رشدى تكمن- بعيداً عن إساءة تأويل القرآن- فى كشفه عن فضاءٍ

من التنازع الخطابى الذى يضع سلطة القرآن ضمن منظورٍ من النسبية التاريخية والثقافية. فليس الأمر أنّ محتوى القرآن يوضع موضع نقاش وجَدَلٍ مباشر، بل الأمر أنّ رشدى-بكشفه عن مواقع وإمكانات أخرى للنطق ضمن إطار القراءة القرآنية-إنّما يقوم بهدم أصالته عبر فعل الترجمة الثقافية، بمعنى أنه يعيد تموقع قصدية القرآن من خلال تكراره وإعادة نقشه فى موقع رواية الهجرات والشتاتات الثقافية بعد الحرب.

إنّ النقل الذى يطول حياة ماهوند ويحوّلها إلى تلك المسْرَحة الميلودرامية فى فيلم شعبى فى بومباى، هو فيلم **الرسالة**، إنّما يؤدى إلى شكلٍ مهجّن - ثيولوجى(٢٥) - موجَّه إلى جمهور المهاجرين الغربيين. ويكمن التجديف، هنا، فى الانزلاق فيما بين الحكاية الأخلاقية المقصودة وانزياحها إلى تشخيصات أعراضية دالة وكالحة فى عمل الحلم الذى يعمله استيهام سينمائى. كما يقوم التجديف فى الدراما النفسية العنصرية التى تدور حول شمشا، الرجل التيس الشيطانى، فى الإسقاطات الرهابية التى تغذى مخاوف اجتماعية شديدة، وتعبر الحدود، وتراوغ ضروب التحكم والسيطرة المعتادة، وتهيم طليقةً فى المدينة محوّلةً الاختلاف إلى ضرْب من الشيطانية. هكذا يغدو وهم العنصرية الاجتماعى- وقد دفعته الإشاعة- قابلاً للتصديق سياسياً وقابلاً للتفاوض استراتيجيًا: تورّط الكهنة، وأضافوا إلى الخليط عنصراً متقلّبًا آخر، عنصر الربط بين كلمة **أسود** وخطيئة **التجديف**(٢٦). ولأنّ العنصر المتقلّب - الفرجة أو السطح البينىّ - يمكّن من الربط بين الأسود والتجديف، فإنه يكشف - مرّة أخرى - أنّ حاضر الترجمة قد لا يكون انتقالاً ناعمًا وسلسًا، ونوعًا من التواصل أو الاستمرارية الإجماعية. وإنّما صوراً من إعادة كتابة التجربة المهاجرة والعابرة للثقافات إعادةً تتصف بالتفارق والتباين.

وإذا ما كانت الهجنة هرطقة، فإنّ التجديف حلم ، ليس بالماضى أو الحاضر، ولا بالحاضر المستمر، ليس الحلم النوستالجى بتراث، ولا الحلم الطوباوى بالتقدم الحديث، وإنّما حلم الترجمة بوصفها بقاءً، كما يترجم ديريدا زمن مفهوم بنجامين عن الحياة

اللاحقة التى تحياها الترجمة، بوصفها sur - vivre* فعلُ عيشٍ علىٍ الحدود. وهذا ما يترجمه رشدى إلى حلم المهاجر بالبقاء: فرجات **عبور وتعدية وبدء**، شروط هجنةٍ تمنح القوة، بزوغ يحوّل العودة إلى نوعٍ من إعادة النقش أو إعادة التوصيف، تكرار ليس متأخراً فى الزمن، بل ساخر ومتمرد. ذلك أنّ بقاء المهاجر يتوقف- كما يقول رشدى- على اكتشاف كيف تدخل الجدّة العالم. فالتركيز هو على إقامة الروابط عبر عناصر الأدب والحياة المتقلّبة، ذلك اللقاء الخطر مع غير القابل للترجمة، وليس التوصّل إلى أسماء جاهزة ومسبقة الصنع.

لابدَّ أن تكون جدّة الخطاب المهاجر أو الأقلوى قد اتّضحت :in medias res فهى جدّةٌ ليست جزءاً من تلك القسمة التقدمية بين الماضى والحاضر، أو القديم والحديث، ولا هى بالـ جدّة التى يمكن احتواؤها فى محاكاة الأصل والنسخة. ففى كلتا هاتين الحالتين، تكون صورة الجديد صورةً أيقونية وليست نطقية، وفى كلا هذين المثالين، يكون الاختلاف الزمنى مُمَثَّلاً كمسافة أبستمولوجية أو محاكاتية تفصل عن مصدرٍ أصلى. أمّا جدّة الترجمة الثقافية فقريبة مما يدعوه ولتر بنجامين أجنبية اللغات، مشكلة التمثيل المتأصّلة فى التمثيل ذاته والملازمة له. وإذا ما كان بول دى مان قد ركّز على كنائية الترجمة، فإننى أريد أن أضع أساساً لـ أجنبيّة الترجمة الثقافية.

مع مفهوم الأجنبيّة يقترب بنجامين كثيراً من وصف أدائيّة الترجمة بوصفها إبداءً للاختلاف الثقافى وإظهاراً له. فهو يبدأ سجاله بالإشارة إلى أنّ كلاًّ من brot و pain تقصدان الشيء ذاته، وهو bread، لكنّ **نمطيهما فى التدليل** الخطابى والثقافى هما فى صراعٍ أحدهما مع الآخر، حيث يكافح كلٌّ منهما لإقصاء الآخر وإبعاده. واكتمال اللغة بوصفها اتصالاً ينبغى أن يُفْهَم على أنّه منبثق من حالةٍ تنازعٍ وتقلّبٍ دائمةٍ ناجمة

---

* رأى بنجامين فى مقالته الشهيرة مهمة الترجمة أن الترجمة هى صورة بمعنى شكل أو بنية لا بمعنى نسخة، وأنّ القانون الذى يضبط هذه الصورة موجود فى النص الأصلى، بحيث تغدو الترجمة لا شيئاً طارئاً على الأصل أو وصفاً عارضاً له، بل حقيقة جوهرية نابعة منه، بما يعنى أنّ الأصل هو الذى يوجب من ذاته ترجمته، فتكون قابلية الترجمة صفة لا تنفك عنه، سواء وجد المترجم أو لم يوجد. وقابلية الأصل للترجمة هى السبب الذى يواصل به الأصل حياته من خلال النقول المتالية له، كأنما هذه القابلية هى قدرة الأصل على البقاء. وبذا فإنّ صلة الأصل بالنقل تكون شبيهة بصلة الحياة بمظاهرها حيث يرتبط الأصل بالنقل ارتباطاً يستمدّ منه امتداد حياته ومواصلتها، أو يستمد بقاءه.

عن منظومات التدليل الاجتماعى والثقافى المتباينة. وسيرورة الاكتمال هذه بوصفها تكملة متوترة هى بذرة ما لا يقبل الترجمة، ذلك العنصر الأجنبى فى وسط أداء الترجمة الثقافية. وهذه البذرة هى ما يتحول إلى ذلك التشبيه الشهير المتكرر فى مقالة بنجامين؛ فبخلاف الأصل، حيث تشكّل الثمرة والقشرة نوعاً من الوحدة، نجد فى فعل الترجمة أنّ شكل التدليل يجعل المحتوى أو الموضوع متفارقاً، ومغموراً، ومغترباً، مثل عباءة ملكية كثيرة الطيّات.

وبخلاف ديريدا ودى مان، فإننى أقلُّ اهتمامًا بالتشظى الكنائى الذى يعترى الأصل، وأشدُّ انشغالاً بالعنصر الأجنبى الذى يكشف عن البينىّ والخلالى، والذى يلحُّ فى قماش الطيّات والثنيات الزائد، ويغدو عنصر الربط المتقلّب، زمنية الفيمابين غير المتعيّنة، التى لابدّ أن تنخرط فى خلق الشروط التى يمكن عبرها لـ الجِدَّة أن تأتى إلى العالم. فالعنصر الأجنبى يدمّر بنى الأصل المرجعية ومعنى الاتصال أيضاً(٢٧)، لا من خلال نفيه لهذا الأصل وحسب بل من خلال مفاوضته ذلك التفارق الذى يكون فيه من نصيب زمنياتٍ ثقافيةٍ متعاقبةٍ أن تُحفَظ فى عمل التاريخ وتُمْحى **فى الوقت ذاته**.... فالثمرة اليانعة لما هو مفهوم تاريخيًا تحتوى الزمن كبذرة نفيسة لكنها بلا طعم(٢٨). أمّا الغاية، عبر هذا الديالكتيك من النفى - بوصفه مفاوضةً، هذا الانشطار للقشرة والثمرة من خلال **فاعلية** الأجنبية، فهى ـ كما يقول رودولف بانويتز ـ ليس أن تحول الهندية، أو اليونانية، أو الانجليزية إلى ألمانية (وإنّما) أن تحول الألمانية بدلاً من ذلك إلى هندية، أو يونانية، أو إنجليزية(٢٩).

الترجمة هى الطبيعة الأدائية للاتصال الثقافى. إنّها لغةٌ in actu (نطقٌ، تموقعٌ) وليست لغةً in situ‏(énoncé، أو قضية)(٣٠). ودالول الترجمة لا ينى يحكى، أو يقرع الأزمنة والفضاءات المختلفة بين السلطة الثقافية وممارساتها الأدائية(٣١). وزمن الترجمة يكمن فى تلك **الحركة** التى يتحركها المعنى، فى المبدأ والممارسة اللذين يسمان اتصالاً يطلق الأصل فى حركةٍ كيما ينزع عنه ناموسيته، دافعاً إيّاه فى حركةٍ من التشظى، فى تطواف هائم، وفى نوع من المنفى المتواصل الدائم(٣٢).

وشمشا هو دالول التمييز والتفرقة فى ثقافة العرق والعنصرية البريطانية الأدائية الإسقاطية، مهاجر غير شرعى، ملك طريد العدالة، مجرم شرير أو بطل سباق (٣٣)* يجمع صفات من ينزع إلى المحلية والتفوّق مما يميّز الهويات القومية (القوموية)، وذلك من مكانٍ ما بين أوفيد ولوكريتيوس، أو بين التعدديتين الطعامية والديموغرافية. والحال، أنّ هذه الحركة المهاجرة التى تتحركها التعيّنات الاجتماعية تفضى إلى محاكاة ساخرة لبريطانيا ماغى تورتشر هى الأشد فتكاً وتخريباً.

يأتى انتقام الهجينِ المهاجر فى اللقطات المتتالية فى Club Hot Wax (٣٤) **(نادى الشمع الساخن)**، المسمّى، بلا شك، تبعاً لترجمة سفيان استعارة أوفيد الشمعية تعبيراً عن ثبات روح المهاجر وعدم تغيّرها. وإذا ما كان جبريل فاريشتا يحوّل لندن– فى مرحلة لاحقة من الرواية– إلى بلدٍ مدارى يتّصف بـ تقييدٍ أخلاقى متزايد، وقيلولةٍ هى بمثابة تقليد وطنى، وتطوير نماذج من السلوك خصبةٍ وقابلة للتوسع (٣٥)، فإنّ بينكوالا عامل الديسكو الزعّاق، النطّاط هو الذى يؤدى انتقام التاريخ الأسود من خلال ممارسات ثقافية معبّرة مثل بثّ الحماس، وأغانى الراب، والزعيق. ففى مشهد يخلط متحف مدام توسّو مع ليد زيبلن، تبزغ التماثيل الشمعية لموتى تاريخٍ أسود مبتور ومُستأصَل، وتأخذ بالرقص وسط مهاجرى الحاضر فى نوعٍ من الحفل التمثيلى ما بعد الكولونيالى المضاد تتم فيه استعادة التاريخ وإعادة نقشه. ويحكم على ماغى تورتشر الشمعية بأن تُذاب، مصحوبةً بالأغانى البالدوينية النار هذه المرّة. وعبر هذا الطقس من الترجمة، فإنّ صلاح الدين شمشا، (الرجل التيس الشيطانى)، يدخل التاريخ فجأةً من جديد فى حركة تاريخٍ مهاجر، حركة عالم متروبولى يصير أقلوياً.

تنزع الترجمة الثقافية القداسة عن افتراضات التفوق الثقافى التى تبدو بدهية وليست محلّ شكّ. وهى إذْ تفعل ذلك، إنما تقتضى خصوصيةً سياقيةً، وتمايزاً تاريخياً **ضمن** المواقع الأقلوية. فإذا ما كانت أوحال السخط الإيمانى لدى المحافظين والملاّت قد طغت على الصورة العامة لقضية رشدى، فذلك لأنّ إيراد هذه القضية ضمن خطاب عام مناهض للأصولية ونسوى لم يَحْظَ بكثير من الاهتمام. ومع ذلك، فإنّ

---

*ربما كان من المفيد الإشارة إلى أنّ كلمة race الإنجليزية تعنى كلاً من السباق والعِرْق.

أخصب الجدالات والمبادرات السياسية في مرحلة ما بعد الفتوى قد صدرت عن مجموعات نسائية مثل **مجموعة النساء المناهضات للأصولية والأخوات السوداوات الجلوبيات**(٣٦) فى بريطانيا. فهؤلاء النساء لم يعنين بالسياسات النصّية والإرهاب الدولى بقدر ما عنين بإظهار أنّ هذه القضية العالمية والعلمانية هي قضية وطنية بريطانية أيضًا، تقبع على نحو غريبٍ ومقلق فى سياسات الحكومة البريطانية وصناعة العلاقات بين الأعراق، فى إضفاء الطابع العرقى على الدين فى بريطانيا متعددة الثقافات، وفى فرْض التجانس على السكان من الأقليات باسم التنوع الثقافى أو التعددية.

لم تُضفْ هذه الجماعات النسوية طابعًا فيتشيًا على التسمية المشينة للعاهرات بحسب زوجات ماهوند: بل لفتن الانتباه إلى ذلك العنف الذى يمارَس فى المبغى وفى غرفة النوم، وطالبن بإقامة ملاجئ للنساء من الأقليات اللواتى يجبرْن على الزواج بالقسر والإكراه. وتكشف استجابة هذه الجماعات لقضية رشدى ما يصفنه بـ المفاعيل **المتناقضة** لما تتبناه الحكومة المحلية من سياسات نسوية وتعددية ثقافية (خاصةً فى المجالس التى يقودها حزب العمال)(٣٧) . ولقد أعادت الحركة النسوية البريطانية فى التسعينيات من القرن العشرين وضع جدول أعمالها انطلاقًا من مثل هذه التعيّنات المتجاذبة والمتناحرة لكلٍّ من الطبقة، والجنس، والجيل، والتراث. كما أعيد طرح المسألة الإيرلندية ـ ما بعد الفتوى، بوصفها مشكلةً ما بعد كولونيالية أيضًا، مشكلة إضفاء الطابع العرقى على الدين. ولقد غدا نقد الأصولية البطريركية والطريقة التى تنظّم بها الجنس والرغبة الجنسية قضية أساسية بالنسبة للثقافات الأقلوية. فالفنانون الأقلويون راحوا يسائلون الجنسية الغيرية التى تنتظم الجماعات التقليدية القائمة على العائلة المرتبطة، وتقيّد وتكبّت العلاقات الشاذة. وتلك هى الحركة المدارية التى تتحركها الترجمة الثقافية إذْ يعيد رشدى تسمية لندن، فى تكرارها الهندو – باكستانى، تلك التسمية اللافتة إيلووين ديوون.

(ج) قضايا الجماعة

هل يمكن لـ توظيفاتٍ ليبيدية من نوع سردى(٣٨) أن تنتج خطابًا قادراً على تمثيل الأقليات؟ وبعبارة أخرى ومع احترامى الشديد لجيمسون ـ كيف يمكن لفاعلية جمعية

أن تمارس التدليل في جماعات لا تتمتّع بما لـ الطبقة من تاريخٍ عضوي وبما لخطابها من نضجٍ مفاهيمي؟ يذكّرنا عبد الجان محمد وديفيد لويد، بأنّ صيرورتك أقلية ليست مسألة ماهية أو جوهر... بل مسألة موقعٍ تحتلّه الذات. حيث يفصح هذا الموقع عن ممارساتٍ وقيم بديلة ينطوي عليها عمل الأقليات الذي غالبًا ما أوذي، وأعيق، وحوصر، وتشظى[٣٩]؛ وحيث يعمد الفرد المضطهد، الذي قسر على احتلال موقعٍ للذات سلبي وخاص إلى تحويل هذا الموقع إلى موقع إيجابي وجمعي[٤٠]. وبحسب كورنل ويست، فإنّ هذه القيم المشظّاة والمحاصرة التي تسم الخطاب الأقلوي تقيم مع الماركسية نوعًا من التواصل والتفاصل في آنٍ معًا. حيث يقترح ويست ماديةً جينالوجية تكون سبيلاً لمقارعة منطقٍ نفسيٍ – جنسيٍ عرقي[٤١]، وتمثّل منطقاً في العيش يسير بعكس اتجاه الحياة اليومية التي تدعو إليها أشكال إيديولوجية مختلفة (مثل العرق، والدين، والبطريركية، ورهاب الوطن)، كما تكشف، وتقارع، تلك الآليات التي تتشكلّ من خلالها صورة الذات وهويتها في ميادين الأساليب الثقافية، والمثل الجمالية، والحساسيات النفسية الجنسية. والحال، أنّ كلا هذين التناولين للمواقع الأقلوية الجنسية والعرقية يبديان ذلك الشكل الرمزي من أشكال تعيين هوية الذات الذي يمثّل من خلال تشظّي سيادة هذه الذات ومحاصرتها. ذلك أنّ التضامن الاندماجي يتشكّل من خلال ضروب الإفصاح المتجاذبة عن ميدان السياسات الجمالية، والتخيّلية، والاقتصادية وسياسات الجسد: زمنية بناء وتناقض اجتماعيين هي زمنية تكرارية وخلالية، حالة متمردة من الـ بين ذاتية الواقعة بين الفروع المعرفية، ضربٌ من اليوميّة التي تستنطق تعاصر الحداثة المتزامن.

إنه لفي غايةِ السهولة أن نرى إلى خطابات الأقلية على أنها أعراض للشرط ما بعد الحديث. وزعْم جيمسون الذي مفاده أنّ غياب الوعي الطبقي الأصيل يجعل كلّ الصراعات الاجتماعية الحيّة التي تخاض في المرحلة الراهنة صراعات مشتتّة وعتيقة (ص٣٤٩)، لا يلتقط بما فيه الكفاية ذلك الانزياح التناحري الذي تطلقه الخطابات الأقلوية عبر ديالكتيك الهويات الطبقية، أو عند تقاطع أغراضها مع أغراض هذا الديالكتيك. وأنْ نسعى وراء كلّية سوسيولوجية وواقعية فلسفية معافاة (ص٣٢٣)، كما يقول جيمسون على إثر جورج لوكاش، هو أمر يصعب أن يكون ملائماً لتلك الشروط المحمومة والجزئية، **شروط انبثاق الجماعات**، التي تشكّل جزءاً متمماً من الشروط الزمنية والتاريخية للنقد ما بعد الكولونيالي.

إنّ ما يبدو على أنّه التناقض الذى لا يُضاهى فى الفلسفة الاجتماعية الغربية ليس ذلك التضاد بين الدولة والمجتمع المدنى بل التضاد بين رأس المال والجماعة(٤٢). من هذا المنظور، يعود بارتا تشاترجى (الباحث الهندى من جماعة **دراسات التابع**) إلى هيغل ـ الذى يلعب دوراً حاسماً لدى كلٍّ من لوكاش وجيمسون ـ ليرى أنّ فكرة الجماعة تفصح عن زمنية ثقافية تتّسم بالعَرَضيّة وعدم التعيين فى القلب من خطاب المجتمع المدنى. وهذه القراءة الأقلوية مبنيّة على الحضور الجزئى والمحاصر لفكرة الجماعة التى تنتاب مفهوم المجتمع المدنى أو تُدْخل فيه الازدواج، حيث تعيش ضمنه حياةً سريةً، منطويةً على طاقاتٍ هدّامة... لأنها ترفض أن تزول(٤٣). فالجماعة– كمقولة– تمكّن من قيام قسمة بين الخاص والعام، والمدنى والعائلى، لكنها ـ كخطاب أدائى ـ تجسّد استحالة رسم خطٍّ موضوعى فاصل بين الاثنين. وفاعلية مفهوم الجماعة تنزُّ عبر فرجات بنية المجتمع المدنى، تلك البنية المبنيّة على نحوٍ موضوعى، والمنظَّمة على نحوٍ تعاقدى(٤٤)، كما تنزُّ عبر فرجات العلاقات الطبقية والهويات القومية. فالجماعة تبذر الاضطراب فى سردية رأس المال العالمية الكبرى، وتزيح الإلحاح عن إنتاج جماعة طبقية، وتُفْسد هيمنة جماعة الأمّة المتخيَّلة. وسرد الجماعة يجعل الاختلاف الثقافى هو الأمر الجوهرى، ويقيم شكلاً من تعيين الهوية مرتكزاً على الانشطار – و – الازدواج يوضحه تشاترجى من خلال تناقضٍ مناهضٍ للكولونيالية على نحوٍ نوعى يعترى المجال العام. فالمستعمر يرفض أن يقبل عضوية مجتمع الرعايا المدنىّ ، ولذا فهو يخلق ميداناً ثقافياً موسوماً بضروب التمييز بين المادى والروحى، والخارجى والداخلى(٤٥).

والحال، أننى لست معنياً بالمعضلة المفاهيمية الخاصة بتناقض الجماعة ورأس المال، بقدر ما أجدنى معنياً بجينالوجيا فكرة الجماعة بوصفها هى ذاتها خطاباً أقلوياً، بوصفها دفعًا لفكرة **المجتمع** ذاتها لأن تكون، أو تصير أقلّ عبر ممارسة سياسات الثقافة. فالجماعة هى إضافة إلى الحداثة متناحرة مع هذه الحداثة: هى فى الفضاء المتروبولى منطقة الأقلية، التى تهدد مزاعم المدنيّة وهى فى العالم العابر للقوميات تلك المشكلة الحدودية التى يخلقها الشتاتى والمهاجر، واللاجئ. أمّا التقسيمات الثنائية للفضاء الاجتماعى فتتجاهل التفارق الزمنى العميق ـ زمن وفضاء الترجمة ـ الذى

تفاوض الجماعات الأقلوية من خلاله تعييناتها الجمعية للهوية. ذلك أنّ ما يطرحه خطاب الأقليات هو خلق الفاعلية عبر مواقع متباينة ومتفاوتة (وليست متعددة وحسب). فهل ثمّة شعرية للجماعة الخلالية؟ كيف تسمّى نفسها، كيف تكتب فاعليتها؟

لم أجد فى الشعر ما بعد الكولونيالى المعاصر من يطرح مفهوم الحقّ فى التدليل بالعمق الذى يطرحه به ديريك والكوت في قصبدته عن استعمار الكاريبى بوصف هذا الاستعمار تملّكاً لفضاءٍ عبر قوّة التسمية(٤٦). ففى هذه القصيدة تظهر اللغة العادية سلطةً لها هالِتها، وشخصيّةً إمبراطورية، غير أنّ التركيز ينزاح فى نَوعٍ من إعادة النقش الذى يؤدى أداءً ما بعد كولونيالى نوعياً، ينزاح عن التسمية الإمبريالية إلى انبثاق دالول آخر من دواليل الفاعلية والهوية. دالول يدلُّ على مصير الثقافة بوصفها موقعاً، ليس للهدم والخرق فحسب، بل لتصوّر نوعٍ من التضامن بين إثنيات جمعها موعد التاريخ الكولونيالى.

سلالتى ابتدأت كما ابتدأ البحر
بلا أسماء، ولا أفق
بحصىً تحت لسانى
وبترتيبٍ آخر للنجوم.
....
هل ذُبْنَا فى المرآة
مخلّفين وراءنا أرواحنا؟الصائغ من بينارس
والحجّار من كانتون
وصانع البرونز من بينان.

نسر البحر يصرخ واقفاً على الصخرة
وسلالتى ابتدأت كنسر البحر
بتلك الصرخة
تلك الكلمة الرهيبة
تلك الـ أنا!

[..]هذه العصا
لنخطّ أسماءنا فى الرمل
أسماؤنا التى محاها البحر ثانيةً، دون أن
نبالى.

* *

وحين سمّوا هذه الخلجان
خلجاناً،
أكان ذلك حنيناً أم سخرية؟
....
أين كانت قاعات قشتالة؟
بأروقة فيرساى
استُبدِلَتْ أوراق الملفوف
وبالزِخارف الكورنثية،
صِيَغُ التصغير والتحقير،
وعندها، فرساى الصغيرة
صارت تعنى تصاميم لزريبة
أسماء تفاحات حامضة
وعنباً أخضر
فى منفاهم.
[....]لأنهم رجال، لم يستطيعوا العيش
دون أن يفترضوا
أنّ من حقّ جميع الأشياء أن يكون لها أسماء
رضخ الأفريقى
وكررها، وغيّرها.

يقول اسمعوا، يا أبنائى:
moubain: البرقوق
cerise : الكرز البرّى
baie-la الخليج
بالأصوات الخضراء الطازجة
كانوا ذاتهم ذات مرّة
على نحوِ ما تلوى الريح
تصاريفنا الطبيعية.

هذا النخيل أعظم من فرساى
لأنّ أحداً لم يصنعه
أعمدته المتهاوية أعظم من قشتالة
لأنّ أحداً لم يحطّمها
سوى الدودة التى لا تضع أية خوذة
لكنها الامبراطور على الدوام،

ثمّة أسطورتان من أساطير التاريخ فى هذه القصيدة، كلّ واحدة منهما مرتبطة بروايات متضاربة عن مكان الهوية فى سياق المعرفة الثقافية. فهناك من جهة أولى تلك السيرورة البيداغوجية من التسمية الإمبريالية:

لأنهم رجال، لم يستطيعوا العيش
دون أن يفترضوا
أنّ من حقّ جميع الأشياء أن يكون لها
أسماء.

وبعكس هذه السيرورة وبالتضاد معها، ثمّة الرضوخ الأفريقى الذى ـ إذْ يعيد درس الأسياد ويكرره ـ إنّما يغيّر فى تصاريفهم:

moubain: البرقوق
cerise : الكرز البرّى
baie-la : الخليج

بالأصوات الخضراء الطازجة

كانوا ذاتهم ذات مرّة

ليس غرض والكوت أن يضع بيداغوجيا الاسم الإمبريالي في تضاد مع التملّك الصرفيّ الخاص بصوت المحليّ، بل يقترح المضيّ أبعد من ثنائيات القوة هذه بغية إعادة تنظيم ذلك المعنى الذي نعطيه لسيرورة تعيين الهوية في ضروب التفاوض التي تمارسها السياسات الثقافية. وهو يبرز **حقّ العبيد في التدليل**، لا بإنكاره على الإمبريالي حقّ جميع الأشياء أن يكون لها أسماء وإنّما بمساءلة الذاتية السلطوية الذكورية المنتجة في سيرورة الاستعمار: **لأنهم رجال، لم يستطيعوا العيش/ دون أن يفترضوا/ أنّ من حقّ جميع الأشياء أن يكون لها** أسماء. وما الرجل بوصفه مفعولاً من مفاعيل دالول - اسم - خطاب استعماري، وخاضعًا لهذا الدالول؟ هذه هي الغاية التي يطرح والكوت من أجلها مشكلة الابتداء خارج سؤال الأصول، وأبعد من حقل الرؤية والمنظور- **العقل الذي شقّة الأفق نصفين** - والذي يشكّل الوعي البشري في مرآة الطبيعة، بحسب العبارة الشهيرة لريتشارد رورتي(٤٧).

تاريخ والكوت يبدأ في مكان آخر. فهو يقودنا إلى تلك اللحظة من عدم الحسم أو انعدام الشرطية التي تشكّل تجاذب الحداثة وهي تنفّذ أحكامها النقدية، أو تسعى لأن تبرّر وقائعها الاجتماعية(٤٨). فقبالة حقّ الاسم الغربي، ذلك الحقّ التملّكي القهري، يضع والكوت نمطاً مختلفًا من الكلام ما بعد الكولونيالي، زمناً تاريخياً تمّ تصوّره في خطاب المستعبدين أو العاملين بعقود. وعدم الحسم الذي يبني والكوت سرده من خلاله يفتح قصيدته على الحاضر التاريخي الذي يصفه وولتر بنجامين بأنه حاضر ليس انتقالاً، وإنما يلبث فيه الزمن ساكنًا ويكون قد توقف(٤٩). **ذلك أنّ هذا التصور يحددّ الحاضر الذي يكتب فيه التاريخ**. ومن هذا الفضاء الخطابي الصراعي يقيم عنف الحرف، وإرهاب انعدام الزمن، مفاوضاته مع فاعلية الصائغ من بينارس، وصانع البرونز من بينان، والحجّار من كانتون. وهذه الفاعلية هي فاعلية جمعية سابقة على التسمية وما بعد اسمية في آنٍ معاً:

وسلالتي ابتدأت كنسر البحر

بتلك الصرخة

تلك الكلمة الرهيبة

تلك الـ أنا!

أين تقبع الذات ما بعد الكولونيالية؟

بتلك **الكلمة الرهيبة، تلك الأنا**، يكشف والكوت عن الحاضر المتفارق لكتابة القصيدة تاريخها. فتلك الأنا بوصفها كلمة، بوصفها اعتباطية الدال، هى **دالول** الاختلاف الخلالىّ الذى تصنع من خلاله هوية المِعنى. أمّا الأنا بوصفها ما قبل الاسم، بوصفها إنكاراً للذات الكولونيالية المستعبدة، فهى تكرار لفاعلية التاريخ الرمزية، خطٌّ لاسمها على الرمال المتحركة، إقامة لجماعةٍ ما بعد كولونيالية مهاجرة فى الاختلاف: هندية، صينيةٍ، أفريقية. بهذه الأنا المتَفارقة، المزدوجة، يكتب والكوت تاريخ اختلاف ثقافى ينبىء بإنتاجٍ للاختلاف بوصفه التعريف السياسى والاجتماعى الذى يتحدّد به الحاضر التاريخى. فالاختلافات الثقافية ينبغى أن تفهم على أنها تشكّل الهويات - على نحوٍ عارضٍ وغير متعيّن - فيما بين تكرار كلمة أنا - التى يمكن على الدوام أن يعاد نقشها ويعاد تموقعها - وردّ الحقّ إلى الذات. وإذْ تقْرأ الإفصاحات عن الاختلاف - العرق، التاريخ، الجنس - على هذا النحو، فيما بين الأنا - بوصفها - رمزاً والأنا - بوصفها - دالولاً، فإنّ هذه الإفصاحات لا تكون مفردة أو ثنائية أبداً. فمزاعم الهوية اسميّة أو معيارية، فى لحظة بدئية أو تمهيدية عابرة، وليس لها أبداً أن تكون أسماءً حين تكون منتجةً ثقافياً أو تقدمية تاريخياً. وأشكال الهوية الاجتماعية ينبغى أن تكون، مثل الكلَمة، قادرة على أن تنقلب عبر اختلاف الآخر وبوصفها اختلاف الآخر وتحوّل حقّ التدليل إلى فعلٍ من أفعال الترجمة الثقافية.

Pomme arac

otaheite apple.

pomme cythère,

pomme granate,

z'ananas

The pineapple's

Aztec helmet

pomme.

لقد نسيت

ما تعنى pomme

Irish potato,

cerise,

the cherry

z'aman

sea-almonds

by the crisp

sea-bursts,

au bord de la ourviére.

عودى إلىّ

يا لغتى.

عودى

cacao,

grigri,

solitaire,...[٥١]

يشير ريتشارد رورتى إلى أنّ التضامن ينبغى أن يُبْنى من قطعٍ صغيرة، بدل أن يكون قائماً أصلاً وعلى نحوٍ جاهز، بشكل لغة نفهمها جميعاً حين نسمعها[٥١]. وبروح هذا التضامن، فإنّ والكوت يدعو إلى لغةٍ تؤدى وظيفةً رمزية. ففى حين تواظب القصيدة على التنقّل بين الأفعال الصغيرة المتعلقة بتسمية الطبيعة والأداء الواسع للسانٍ جماعى، نجد أنّ إيقاعها يسجّل أجنبية الذاكرة الثقافية. ففى نسيان اسم العلم، فى كلّ عودة تعودها اللغة - فى كلّ رجعة ترجعها - تكشف زمنية الترجمة المتفارقة عن الاختلافات الصميمية التى تكمن بين الجينالوجيات والجغرافيات. وما وصفته مراراً، فى هذا الفصل، بأنّه يعيش فى وسط ما لا يدْرَك، أو يقطن مع سفيان فى مقهى شاندار، على الحدود بين أوفيد ولوكريتيوس، فيما بين **أوبار** (أعلى) **ونيشاى** (أدنى)، هو زمن وفضاء خلاليان. **وتوسّط** التاريخ يطرح المستقبل، مرّة أخرى، كسؤال مفتوح. ويفسح المجال لفاعليةِ ابتداءٍ تمكّن المرء من امتلاك دواليل البقاء، ومنطقة التواريخ الأخرى، وهجنة الثقافات، من جديدٍ وفى كلّ مرة ـ كما هو الحال فى حركة قصيدة والكوت ـ ففعل الترجمة الثقافية يعمل من خلال **اطّراد** التغيّر والتحول كيما يسْفِر عن معنى انتماء الثقافة:

أجيالٌ تمضي،
أجيالٌ مضت،
moi c'st gens ste. Lucie
C'est la moi sorti:
هناك وُلدت(٥٢).

ومن قطع القصيدة الصغيرة، من ذهابها وإيابها، ينهض التاريخ العظيم، تاريخ لغات ومشاهد الهجرة والشتات.

هوامش الفصل الحادى عشر:

١- ثمّة مثالان حديثا العهد. ففى رائعة إدوارد سعيد **الثقافة والإمبريالية** الصادرة عام ١٩٩٣ فى لندن عن Chatto & Windus، نجد أنّ **قلب الظلام** هى التى تدعو إلى أشدّ التعليق والتأويل. كما تخدم كمورد لكثيرٍ من السجالات الأساسية فى الكتاب. ففى نقاش سعيد فى البداية ذلك التوجّه والتعزيز المعقّدين اللذين تبديهما الأفكار الإمبريالية بوصفها أيديولوجيا، تبرز **قلب الظلام** بقوة. وفى المنظور ما بعد الكولونيالى اللاحق - الذى يُعنَى بالمقاومة والمعارضة - يلقى سعيد الضوء على قلق التأثّر الذى تولّده هذه الرواية فى القصّ المناهض للكولونيالية، كما فى عمل نغوجى واثينغو **النهر الواقع ما بين** وعمل الطيب صالح موسم **الهجرة إلى الشمال**. أمّا فى الدراسة الجميلة التى قدّمتها سارة سوليرى عن **بلاغة الهند الإنجليزية**، فنجد قراءةً طباقية لـ **قلب الظلام** ورواية ف.س. نايبول **منحنى النهر**.

٢- J. Conrad, **Heart of Darkness and Other Tales**, edited with an introduction by Cedric Watts (Oxford: World's Classics, 1990), P. 138.

٣- ibid., P. 140.

٤- T. Morrison, **Playing in the Dark** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), passim.

٥- W. Harris, **Tradition, the Writer, and Society** (New Beacon: 1973), PP. 60-3.

٦- conrad, **Heart of Darkness**, P. 252.

٧- C. Taylor, **The Sources of the Self: The Making of Modern Identity** (Cambridge, Mass(Harvard University Press, 1989), P.51.

٨- S. Weber, **Return to Freud: Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis** (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), P.161.

٩- F. Jameson, **Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism** (Durham: Duke University Press, 1991).

أغلب المقتبسات هى من خاتمة هذا الكتاب، ترصيات ثانوية، ص ٢٩٧ -٤١٨، وسوف يشار إليها وإلى سواها من الآن فصاعداً بأرقام الصفحات.

١٠- ibid., PP. 1 - 54.

١١- G.Gomez - pena, "the new world (b) order", **Third Text**, vol. 21 (winter 1992-3), P. 74.

١٢- لقد وصفتُ سرد مثل هذه الزمنية بأنّه ماض إسقاطيّ، وذلك فى قراءة لرواية تونى موريسون **محبوبة**. انظر الفصل الثانى عشر.

١٣- J. Forrster, "Dead on Time", in his **The Seduction of Psychoanalysis: Freud,** Lacan and Derrida (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), P. 206.

١٤- J . Butler, "Decking out: performing identities", in Diana Fuss (ed.) **Insid/ Out, Lesbian Theories, Gay Theories** (New York: Routledge, 1991), P. 17.

١٥- يمكن للقارئ أن يجد سجالاً يمكن أن يُعْتَبَر مضاداً لهذا الزعم فى:

F. Jameson, "Modernism and imperialism", **in Nationalism, Colonialism and Literature**, introduction by Seamus Deane, A Field Day Company Book (Minneapolis: Minnesota University press, 1990), P. 53.

١٦- على الرغم من إلحاح جيمسون على أنّ القلق والاغتراب لا يشكّلان جزءاً من الظاهراتية ما بعد **الحداثية، فإننى أودّ أن أسجل أنه من غير خوفٍ ورهبة لا يكون ممكناً تصور الانجذاب إلى مفاعيل التفارق، والحيرة، والازدواج، خاصةً فى سياق معارف وممارسات بازغة. ولقد سبق أن سجلت، باقتضاب شديد، بشأن القلق بوصفه توجّهاً بيداغوجيًا، وهذه ثيمة سوف أتوسّع بها فى الكتاب الذى أعمل عليه، وعنوانه: The Measure of Dwelling.**

١٧- S . Rushdie, **The Satanic Verses** (London: Viking, 1988), P. 261.

١٨- ibid., P. 246.

١٩- W. Benjamin, **Illuminations**, H. Zohn (trans.) (New York: Shocken Books, 1968), P. 75.

٢٠- ibid., P. 75.

٢١- Rushdie, **Satani Verses**, P. 319.

٢٢- A . Macintyre, **Whose Justice? Which Rationality**? (London: Duckworth, 1988), P. 378.

٢٣- Sara Suleri, **The Rhetoric of English India** (Chicago: Chicago University Press, 1992), P. 192.

٢٤- Y .Samad, "Book burning and race relations: political mobilisation of Bradford Muslims", **New Community,** vol. 18, no. 4(1991), PP. 507 - 19.

مناقشتى فى هذه الفقرة هى نوع من الشرح لسجال صمد وبحثه بتعابير أخرى.

٢٥- Rushdie, **Satanic** Verses, P. 272.

٢٦- ibid., P. 288.

٢٧- انظر مقالة ر. غاشيه اللافتة حول نظرية اللغة عند بنجامين:

R. Gasche, "the saturnine vision and the question of difference: Reflections on Walter Benjamin's theory of language", **Studies in 20 th Century Literature**, vol II, no. 1, Fall, 1986.

٢٨- Benjamin, **Illuminations**, P. 263.

٢٩- R. Panwitz, in Benjamin, **Illuminations**, P. 80.

٣٠- Gasche, "The saturnin vision", P. 80.

٣١- إنّ هذا الشكل المتفارق من التفاعل الثقافى هو ما يصفه ديفيد لويد بـ «الترجمة الانكسارية»، اللامتكافئة، وذلك فى قراءته لظهور الأدب الإيرلندى الثانوى. انظر:

D. Lioyd, **Nationalism and Minor L6iterature** (Berkeley and London: University of California Press, 1987), PP. 110-11.

٣٢- P. de Man, The **Resistance to Theory** (Minneapolis: Minnesota University Press, 1986), P. 92.

٣٣- Rushdie, **Satanic Verses**, P. 288.

٣٤- ibid., PP. 291-3.

ibid., P. 354. -٣٥

see G. Sahgal, "Fundamentalis and the mlticulturalist fallacy", in Against the Grain: A Celebration of Survival and Struggle (Middlesex: Southall Black Sisters, 1990) -٣٦

Women Against Fundamentalism Newsletter, no. 4. -٣٧

jameson, **Postmodernism**, P. 357. -٣٨

A. janmohamed and D. lioyd (eds), **the Nature and Contex of Minority Discourse** (New York and London: Oxford University Press, 1990), P. 8. -٣٩

ibid., P.10. -٤٠

C. West, "Race and social theory", in M. Davis etal. (eds), **The Year Left 2: Toward a Rainbow Socialism** (London: Verso, 1987), PP. 85 - 90. -٤١

P. Chatterjee, "A response to Taylor's "Modes of civil society", **Public Culture,** Fall 1990 (Princeton University press), P. 130. -٤٢

ibid., P. 130. -٤٣

ibid., P. 127. -٤٤

ibid., P. 131. -٤٥

D. Walcott, "Names", in his **Collected Poems 1948 - 1984** (London: Faber, 1992), PP. 305 - 8. -٤٦

R. Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature (Princeton: Princeton University Press, 1979). -٤٧

See J. Habermas, **The Philosophical Discourse of Modernity** (Cambridge: Polity, 1990), for a lengthy elaboration of this point. -٤٨

W . Benjamin, "theses on philosophy of history", in his **Illuminations** ed. with intro. By Hannah Arendt, trans. H. Zohn (London: Jonathan cape, 1970), P. 264. -٤٩

D. walcott, "Sainte Lucie", in his **Collected Poems 1948 - 1984**, P. 310. -٥٠

R. Rorty, **Contingency, Irony and Solidarity** (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), PP. 190-1. -٥١

Walcott, ibid., P. 314. -٥٢

خاتمة

العرق، والزمن، ومراجعة الحداثة

(زنجى وسخ! أو ببساطةٍ، انظرى، زنجى!)
فرانز فانون، واقعة السواد

(أ)

كلّما قيلت هذه الكلمات بغضبٍ أو بكراهية، وسواء وُجّهتْ إلى اليهودى فى ذلك **المقهى الصغير** فى أنتويرب، أو إلى الفلسطينىّ فى **الضفّة الغربية**، أو إلى الطالب الزائيرى الذى يبيع التماثيل المزوّرة على **الضفّة اليسرى** ولا يكاد يسدّ رمقه إلاّ بشقّ النفس، وسواء قيلت عن جسد امرأة أو رجل ملوّن، سواء صدرت بصورةٍ شبه رسمية فى جنوب أفريقيا أو حظّرت بصورة رسمية فى لندن أو نيويورك، مع بقائها منقوشةً على نحوٍ ظاهر، وعلى الرغم من ذلك التحظير، فى إحصاءات الأداء التعليمى وإحصاءات الجريمة، وفى انتهاكات قانون الفيزا، وخرق قوانين الهجرة، وكلما أَمْكَنَتْ رؤيةُ هذه الجملة، زنجى وسخ! أو انظرى، زنجى، فى نظرةٍ، أو أَمْكَنَ سماعها فى هفوة صمتٍ لا يريم، دون أن تقال على الإطلاق، كلما وأينما أسمع عنصرياً، أو ألتقط نظرته، أتذكّر مقالة فانون المثيرة واقعة السواد وسطورها الافتتاحية التى لا تُنْسَى(١).

وإننى لأودُّ أن تكون البداية بالرجعة إلى تلك المقالة، كيما أستكشف واحداً وحسب من مشاهد عَرْضها اللافت، ألا وهو أداء فانونِ الظاهراتىّ لما يعنيه أن تكون **لا زنجياً وحسب** وإنما أيضًا واحداً من المهمّشين، والمُزاحين، والمشتّتين، ما يعنيه أن تكون

واحداً من أولئك الذين يكون حضورهم ("overlooked" بالمعنى المزدوج الذى يشير إلى المراقبة الاجتماعية والإنكار النفسى)* كما يكون ـ في الوقت ذاته ـ مفرط التحديد (مسْقَطاً نفسياً، ومصّوراً أو مقولباً فى صورة نمطية، ومبْرَزاً بوصفه ضرْباً من العرض المرضىّ) . وعلى الرغم من الموقع الخاص الذى يدور فيه هذا المشهد ـ شخص من المارتنيك يخضع لتحديقة عنصرية عند زاوية أحد الشوارع فى مدينة ليون ـ إلاّ أننى أرى أنّ سجال فانون يتصف بالعمومية لأنّه لا يتحدث في واقعة السواد عن تاريخية الإنسان الأسود بقدر ما يكتب عن زمنية الحداثة التى **أقرّت** فيها صورة الإنسان. حيث تتمثّل زمنية فانون ـ إحساسه بـ **تأخرّ الإنسان الأسوَد** ـ بأنّها زمنية الظهور والانبثاق التى لا تكتفى بأن تجعل من سؤال الأونطولوجيا سؤالاً غير مناسب للهوية السوداء، وإنّما تتعدّى ذلك لتجعل من **المستحيل** بعض الشىء فهم الإنسانية ذاتها فى عالم الحداثة:

تأتون متأخرين كثيراً، متأخرين إلى أبعد حدّ، وعلى الدوام

سيكون ثمة عالم أبيض بينكم وبيننا. (التشديد لى)

فبالتضاد مع أنطولوجيا هذا العالم الأبيض ـ بالتضاد مع ما تزعمه من أشكال العقلانية والكونية التراتبية ـ يقوم فانون بأداءٍ هو أداء تكرارى واستنطاقى، تكرار يحمل طابع البدء والشروع، فيقيم تاريخ تخالف لا يعود إلى قوة المماثل. **فبيننا وبينكم** يكشف فانون عن فضاء من النطق لا يكتفى بأن يناقض الأفكار الميتافيريقية عن التقدم أو العنصرية أو العقلانية، وإنما يباعد بين هذه الأفكار أيضًا عن طريق تكرارها، ويجعلها غريبةً إذْ يزيحها إلى عددٍ من المواقع المتناقضة ثقافيًا والمغرّبة خطابياً.

وما يُظْهره فانون هو حدّية هذه الأفكار ـ هامشها المركزى الإثنى ـ وذلك بكشفه **تاريخية** رمزها الكونّى، **الإنسان**. وهو إذ ينطلق من منظور تأخّرٍ ما بعد كولونيالى، إنّما يبذر الاضطراب فى **دقّة** الإنسان بوصفه المقولة الدالّة والمتسيّدة بين مقولات الثقافة الغربية، وبوصفه مرجعاً للقيمة الأخلاقية مشتركًا وموحّداً. ففانون يؤدّى رغبة

*تشير كلمة ovelook إلى الفحص والمراقبة والملاحظة من جهة أولى، كما تشير إلى الإغفال والإهمال والتغاضى من جهة ثانية.

المستعمرين في التماهي مع مثال **الإنسان** الإنسانويّ: كلُّ ما أردته هو أن أكون إنساناً بين الأناس الآخرين. أردت أن أجيء رشيقاً وفتياً إلى عالمٍ يكون لنا ونبنيه سوياً. غير أنّه لا يلبثِ أن يبيّن- من خلال ضرْبٍ من القلب الذى يلحن ويستعمل الألفاظ فى غير ما وضعت له- كيف يكشف الخطاب الأدائى للغرب الليبرالي ـ بأحاديثه وتعليقاته العادَية اليومية ـ عن التفوق الثقافى والتنميط العرقّى اللذين أقيمت عليهما كونية الإنسان، وذلك على الرغم من بيداغوجيات التاريخ الإنسانى: بالطبع، أيها السيّد، ليس ثمّة أيُّ تحيّز بيننا بحسب اللون... الزنجى إنسان مثلنا، تماماً... إنّ سواده لا يجعله أقلّ ذكاء منّا.

يستخدم فانون واقعة السواد، واقعة التأخر، لكي يدّمر بنية القوة والهوية الثنائية: ضرورة أن يكون الإنسان **الأسود أسود**، ضرورة أن يكون **أسود** بالعلاقة مع الإنسان الأبيض. غير أنّ فانون قد كتب فى غير مكان: الإنسان **الأسود** ليس كذلك. (وقفة) شأنه شأن الإنسان الأبيض (الـ «وقفة» من إقحامى). فخطاب فانون عن الإنسان ينبثق من ذلك القطع الزمنى أو تلك الوقفة الزمنية المنْزَلة بأسطورة **الإنسان** القائمة على فكرة التواصل والاستمرار والتقدّم، كما أنّه يتكلّم من تلك الفترة الزمنية الفاصلة الدالّة التى تسم الاختلاف الثقافى والتى حاولت وأحاول أنْ أُبرزها بوصفها بنيةً لتمثيل الفاعلية التابعة وما بعد الكولونيالية. يكتب فانون من تلك الوقفة الزمنية، من تلك الفترة الفاصلة التى تسم الاختلاف الثقافى، فى فضاء بين ترميز الاجتماعى ودالول تمثيله الذوات والفاعليات. ويدمّر فانون ترسيمتين للزمن يتمّ من خلالهما التفكير بتاريخية الإنسان. فهو يرفض تأخّر الإنسان الأسود لأنّه ليس سوى المقابل لتأطير الإنسان الأبيض على أنّه كونّى ومعيارىّ، **السماء البيضاء تحيط بي من كلّ جانب:** فالإنسان الأسود يرفض أن يحتّل الماضى الذى يشكّل الإنسان الأبيض المستقبل بالنسبة له. غير أنّ فانون يرفض أيضاً تلك الترسيمة الديالكتيكية الهيغلية ـ الماركسية التى يكون الإنسان الأسود وفقًا لها جزءاً من إلغاءٍ متعالٍ: حدّاً أصغر فى ديالكتيكٍ سوف يبزغ فى كونّية عادلة ومنصفة. إنّ ما يشير إليه فانون هو- باعتقادى- زمن آخر، وفضاء آخر.

إنّه فضاء كينونةٍ مكتويةٍ من تجربة السواد، والتمييز، واليأس، تلك التجربة المأساوية التى تقطع وتستنطق. إنّه فهْم للسؤال الاجتماعى والنفسى المتعلّق بـ الأصل ـ ومحوه ـ من جانب سلبى يستمّد جدارته من إطلاقيةٍ تكاد أن تكون دائمةً

وجوهرية... [ينبغي لها أن] تتجاهل ماهيات كينونته ومحدّداتها... كثافة مطلقة... إلغاء الرغبة للأنا. واعتقادى أنّ ما قد يبدو كما لو أنّه خالد وقائم منذ الأزل هو لحظة من نوع الماضى الإسقاطى الذى سأحاول هنا استكشاف تاريخه وتدليله. فما يجعل حاضر النطق الخاص بالحداثة متفارقًا هو نمط من السلبية التى تكشف عن فترةٍ زمنيةٍ فاصلة فى اللحظةِ التى نتكلم فيها عن الإنسانية من خلال تبايناتها - الجنس، العرق، الطبقة - التى تسم ما فى الحداثة من هامشية زائدة. والحال، أنّ لغز هذا الشكل من الزمنية ينبثق مما دعاه دوبوا سرعة وبطء العمل البشرى[٢]، ليواجه **التقدّم** ببعض الأسئلة التى لا جواب لها، ويشير إلى بعض الأجوبة الخاصة به.

وإذْ يدمّر فانون أونطولوجيا الإنسان، فإنّه يشير إلى أنّه ليس هنالك **زنجي** واحد وحسب، بل هنالك **زنوج**. ومن المؤكد أنّ مثل هذا الإشارة ليست نوعاً من الاحتفاء ما بعد الحديث بالهويات التعددية. وكما سأوضح فى سجالى، فإننى أرى أنّ إقْحام الفترة الزمنية الفاصلة التى تبرز فيها اللحظتان الكولونيالية وما بعد الكولونيالية كدالولٍ وتاريخ هى التى تجعل مشروع الحداثة متناقضًا وغير محسوم على هذا النحو، الأمر الذى يجعلنى أرتاب فى تلك الانتقالات إلى ما بعد الحداثة فى الكتابات الأكاديمية الغربية التى تنظّر لهذه التجربة التاريخية الجديدة من خلال تبنّيها نوعاً من الاستعارة العالمثالثية، حيث يأخذ العالم الأول... عبر نوعٍ من القلْب الديالكتيكى الخاص، بمسّ بعض الملامح من تجربة العالم الثالث .... فالولايات المتحدة هى: أكبر بلد عالمثالثى نظراً للبطالة، واللاإنتاجية، الخ[٣].

والمعنى الذى يضفيه فانون على العَرَضيّة وعدم التعيين الاجتماعيين ـ من منظور فترة زمنيةٍ فاصلةٍ ما بعد كولونيالية ـ ليس احتفاءً بالتشظى أو الـ bricolage، أو الخلائط أو الصورِ الزائفة. إنه رؤية إلى التناقضِ الاجتماعى والاختلاف الثقافى - بوصفهما فضاء الحداثة المتفارق - رؤية يمكن أن تفْهم على أفضل وجه فى شذرة من قصيدة يوردها فانون حوالى نهاية واقعة السواد:

كما يخلق التناقض بين القَسَمات

انسجام الوجه

هكذا نعلن واحدية الألم

والثورة.

(ب)

يكشف خطاب العرق الذى أحاول أن أقدّمه عن مشكلة الزمنية المتجاذبة التى تَسِمُ **الحداثة** والتى غالبًا ما تُغْفَلَ* فى التقاليد التى تركّز على المكان لدى بعض أوجه النظرية ما بعد الحديثة (٤). فأنا لا أريد أن أختزل تحت عنوان خطاب الحداثة لحظةً تاريخية معقدة ومتعددة، ذات جينالوجيات قومية متنوعة وممارسات مؤسساتية مختلفة، فأحوّلها إلى شعار مفرد أجوف سواء كان فكرة **العقل**، أو **التاريخانية**، أو **التقدّم**، لمجرد أن أوفّر الراحة النقدية للنظرية الأدبية ما بعد الحديثة. وانشغالى بسؤال الحداثة يقف إلى جانب ذلك النقاش المؤثر الناجم عن أعمال هابرماز، وفوكو، وليوتار، وليفور ـ من بين كثيرين غيرهم ـ والذى ولّد خطاباً نقدياً يتناول الحداثة بوصفها بنية أبستمولوجية(٥). وبعبارة أدقّ، فقد تحدّت هذه الأعمال سؤال الحكم الأخلاقى والثقافى، الأساسى بالنسبة لسيروات تشكيل الذات وإضفاء الطابع الموضوعى على المعرفة الاجتماعية، فى لبّه المعرفىّ. وقد وصف هابرماز ذلك بأنّه شكل من الفهم الذاتى الغربىّ الذى يجسّد نوعًا من الاختزالية المعرفية فى علاقة الكائن البشرى مع العالم الاجتماعى:

> من الناحية الأونطولوجية، يُخْتَزَل العالم إلى عالمٍ من الكيانات **بوصفه كلاً** (بوصفه كلّية الموضوعات أو الأشياء...)من الناحية الأبستمولوجية، تُخْتَزل علاقتنا بذاك العالم إلى القدرة على معرفة... الأحوال... بطريقة عقلانية هادفة، أمّا من الناحية الدلالية، فيُخْتَزل ذلك العالم إلى خطاب يقرّر وقائع ويستخدم الجمل التوكيدية(٦). (التشديد لى)

ومع أنّ هذا التقديم للمشكلة قد يبدو متقشّفًا وصارمًا، إلاّ أنّه يلقى الضوء على واقعة أنّ تحدّى مثل هذا الوعى المعرفىّ يعمل على إزاحة مشكلة الحقيقة أو المعنى بعيداً عن قيود الأبستمولوجيا، أى بعيداً عن مشكلة المرجع بوصفه موضوعيةً منعكسةً فى ذلك المجاز الشهير الذى استخدمه رورتى، مرآة الطبيعية. وبذا لايعود الاهتمام مقتصراً على الانعكاس فى المرآة ـ أى على الفكرة و المفهوم بحدّ ذاته ـ بل يمتدّ

---

*تُغْفَل هنا مقابل overlooked التى تحمل، كما سبق القول، معنى المراقبة والحراسة أيضاً.

ليطول أُطُر المعنى كما تتكشّف فيما يدعوه ديريدا الضرورة الإضافية لنوعٍ من الـ "parergon". وهذا هو التوصيف الأدائى الحىّ لـ **كتابة** مفهوم أو نظرية، علاقةٌ بتاريخ كتابته وكذلك كتابةٌ لتاريخه (٧).

ويكفى أن نلقى نظرة خاطفةً على المنظورات ما بعد الحديثة النافذة حتى نجد أنّ ثمة **إضفاءً متزايداً لطابع السرد** على سؤال الأخلاق الاجتماعية وتشكيل الذات. وسواء تعلّق الأمر بالإجراءات الحوارية والمفردات النهائية لدى الساخرين الليبراليين مثل ريتشارد رورتى، أو بالـ قصص الأخلاقية لدى أليسداير مكنتاير والتى تشكّل الأساطير الداعمة ما بعد الفضيلة، وسواء تعلّق الأمر بالـ petits récits والـ phrasis المتبقية عن تنحّى السرديات الكبرى الخاصة بالحداثة لدى ليوتار, أو بالجماعة الكلامية الإسقاطية إنّما المثالية التى أنقذها هابرماز **ضمن** الحداثة فى مفهومه عن العقل التواصلى الذى يعبّر عن ذاته من خلال منطقه أو سجاله البراغماتى ومن خلال فهمٍ لا متمركز للعالم، فإن ما نواجهه فى هذه الروايات جميعاً هو أطروحات تتعلّق بما يُعْتَبَر الإيماءة الجوهرية فى الحداثة الغربية، أخلاقيات بناء الذات، أو كما يصفها ملادان دولار على نحوٍ مُحْكَم:

> إعادة بناء الذات وإعادة ابتكارها المتواصلة التى تجعل هذا الموقف موقفًا مطابقاً للحداثة ونمطياً فيها.... فالذات والحاضر الذى تنتمى إليه ليس لهما أية مكانة موضوعية، بل ينبغى أن يتمّ بناؤهما (إعادة بنائهما) على نحوٍ مستمر ودائم(٨).

وسؤالي هو: ألا تفترض هذه الإعادة الدائمة المتزامنة لبناء وابتكار الذات زمنيةً ثقافية قد لا تكون كونيةً فى اللحظة الخاصة بها من إطلاق أحكامها الأبستمولوجية، وإنّما قد تكون متمركزة إثنيًا فى بنائها الاختلاف الثقافى؟ صحيحٌ أنّ نقش التغاير ضمن الذات يمكن أن يفسح المجال أمام علاقة جديدة بالأخلاق(٩)، كما يقول روبرت يونغ، ولكن هل يقتضى ذلك بالضرورة تلك الحالة العامة التى دافع عنها دولار، ومفادها أنّ انشطار (الذات) الدائم هو شرط الحرية؟

وإذا ما كان الأمر كذلك، فكيف لنا أن نحدّد الشروط التاريخية والأشكال النظرية لهذا الانشطار فى أوضاع سياسية تتّسم بـ اللاحرية، فى هوامش الحداثة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية؟ ما أراه هو أنّ الفاعلية ما بعد الكولونيالية التى تلحن وتستخدم الألفاظ فى غير ما وضعتْ له، فاعلية القبض على الطريقة التى يتمّ بها تشفير القيمة وتقعيدها - كما تقول غاياترى سبيفاك - هى التى تكشف عن فترة زمنية فاصلة تقطع أسطورة الحداثة التقدمية، وتمكّن الشتاتى وما بعد الكولونيالى من أن يمثّل. غير أنّ ذلك يجعل من الحاسم أن نحدّد الزمنية الخطابية والتاريخية التى تقطع حاضر النطق الذى تحدث أو تقع فيه ضروب إعادة ابتكار الحداثة. والحال، أنّ حدوث أو وقوع الحداثة هذا، هذه الاستعارة **المكانية** الملحّة والبدئية التى يتّم من خلالها تصوّر العلاقات الاجتماعية للحداثة، هو الذى يدْخل زمنية المتزامن فى بنية انشطار الحداثة. وهذا التمثيل المتزامن والمكانى للاختلاف الثقافى هو ما يجب أن يعاد تشغيله بوصفه **إطاراً** للآخرية الثقافية **ضمن** الديالكتيك العام للازدواج الذى تقترحه ما بعد الحداثة. وإلاّ فإنّ من المحتمل أن نجد أنفسنا وقد رسونا وسط تلك الخرائط المعرفية الخاصة بالعالم الثالث لدى جيمسون، والتى يمكن أن تكون مفيدة بالنسبة لفندق بونا فنتشر فى لوس أنجلوس، لكنها كفيلة بأن تتركك كالأعمى فى غزّة(١٠). أما إذا كانت ذائقتك أكثر انشداداً إلى عالم آخر منها إلى العالم الثالث، كما هو حال تيرى إيغلتون، فسوف تجد نفسك وقد صرفت النظر عن التاريخ الواقعى لـ الآخر- النساء، الأجانب، المثليون، سكان إيرلندا أهل البلد - على أساس أساليب، وقيم، وتجارب حياتية معينة يمكن اللجوء إليها الآن بوصفها شكلاً من النقد السياسى لأنّ السؤال السياسى الأساسى هو سؤال المطالبة بحقٍّ مساوٍ لحقّ الآخرين بشأن ما يمكن أن يصير عليه المرء، لا بشأن افتراض هوية مكتملة كانت قد كُبتتْ (١١). والحال، أننى أريد أن أطرح أسئلتى، أسئلة حداثة مضادة، كيما أقيم **دالول الحاضر**، دالول الحداثة، الذى لا يتطابق مع تلك الآن التى تتّصف بالفورية والمباشرة والشفافية، وكيما أجد شكلاً من التفريد الاجتماعى حيث **لا تكون الجماعة محمولةً على صيرورة شفافة أو مُسْنَدةً إليها**: ما الحداثة فى تلك الشروط الكولونيالية حيث يكون فَرْضها بحدّ ذاته إنكاراً للحرية التاريخية، والاستقلال المدنى والخيار الأخلاقى المتعلق بالتجدد وإعادة الصياغة؟

(ج)

ما يدعونى لأن أطرح هذه الأسئلة من ضمن إشكالية الحداثة هو تحوّل ضمن التقاليد النقدية المعاصرة الخاصة بالكتابة ما بعد الكولونيالية. ففى هذه التقاليد لم يعدْ ثمّة ذلك الوجود المؤثر للإلحاح الانعزالى على بلورة تقليدٍ مناهض للإمبريالية أو قومى أسود وكفى. بل هناك محاولة لقطع خطابات الحداثة الغربية من خلال تلك السرديات المزيحة، والاستنطاقية التابعة أو ما بعد العبودية وما تولّده من منظوراتٍ نظرية ـ نقدية. وعلى سبيل المثال، فإنّ قراءة هوستون بيكر لحداثة **نهضة هارلم** تبلور على نحوٍ استراتيجى نوعًا من تشويه السيادة، نوعاً من الرطانة الخاصة، قائمًا على نطق الذات لا بوصفها كينونة بسيطة، بل بوصفها تحرراً من الامتلاك(١٢) . فمراجعة الحداثة تقتضى- كما يشير بيكر- كلاً من الاحتفاء اللغوى بالذات وممارسة أداءٍ شتاتى يتّصف بكونه استعارياً. أمّا مشروع الثقافة العامة الذى أطلقه كلٌّ من كارول بيركنريدج وأرغن أبادورى فيركّز على انتشار الحداثة الثقافية العابر للقوميات. فالملحّ بالنسبة لهما، وبحقّ، هو ألاّ تفقد المواقع العالمية المتزامنة الخاصة بمثل هذه الحداثة حسّ الأساليب والتعابير المتصارعة والمتناقضة التى تميّز تلك الممارسات والنتاجات الثقافية التى تتبع التطور اللامتكافئ لمسارات رأس المال العالمى أو متعدد القوميات. وعلى كلّ دراسة ثقافية عابرة للقوميات أن تترجم- على نحو محلى وخاص فى كلّ مرّة-ما ينزع مركزية هذه العالمية العابرة للقوميات ويهدمها، وذلك لكى لا تقع أسيرة الافتتان بالتكنولوجيات العالمية الجديدة الخاصة بالنقل والتصدير الإيديولوجى والاستهلاك الثقافى(١٣) . أمّا بول غليروى فيقترح شكلاً من الحداثة **الشعبية** التى تحيط بكلٍّ من التغيير الجمالى والسياسى الذى أدخله الكتّاب السود على الفلسفة والأدب الأوروبيين، وذلك فى الوقت الذى تضفى فيه معنىً على الأشكال الشعبية العلمانية والروحية ـ الموسيقا والرقص ـ التى تعالج ضروب القلق والمعضلات التى تنطوى عليها الاستجابة لـ **دفق الحياة الحديثة** (١٤) . والحال، أنّ قوة الترجمة ما بعد الكولونيالية للحداثة تكمن فى بنيتها **الأدائية، التشويهية** التى لا تكتفى بأن تعيد تقويم محتويات تقليدٍ من التقاليد الثقافية، أو بتبادل القيم عبر الثقافات. فميراث العبودية أو الكولونيالية الثقافى يوْضع إزاء الحداثة لا لكى يحلّ اختلافاتها التاريخية محوّلاً إيّاها إلى كلّية جديدة، ولا لكى يذهب بتقاليدها، بل لكى يدْخل محلاً آخر للنقش والتدخّل،

موقعاً آخر للنطق هجيناً وغير مُتَملّك، من خلال ذلك الانشطار الزمنى ـ أو المسافة الزمنية الفاصلة ـ التى كشفت عنها (خاصةً فى الفصل التاسع) والتى تخصّ التدليل على الفاعلية ما بعد الكولونيالية. ذلك أنّ اختلافات الثقافة والقوّة تتشكّل عبر شروط النطق الاجتماعية: الوقفة الزمنية، التى هى أيضاً **لحظة التغيير التاريخية**، حين ينفتح فضاء متأخر **فيما بين** واقع الدواليل بين الذاتى المجّرد من الذاتية وتطور الذات التاريخى فى نظام الرموز الاجتماعية (١٥). وهذا النوع من إعادة تقويم بنية الدالول الثقافى الرمزية هو أمر ضرورى على نحوٍ مطلق كيما يمكن، فى إعادة تسمية الحداثة، ضمان تلك السيرورة من فاعلية الترجمة النشطة ـ لحظة صنع المرء اسماً لنفسه يبرز عبر عدم الحسم... (الذى يفعل فعله) فى صراعٍ على الاسم العلم فى مشهد من المديونية الجينالوجية(١٦) ومن غير هذا الضرب من إعادة نقش الدالول ـ من غير هذا التحويل والتغيير فى موقع **النطق** ـ يكون ثمّة خطر أن تخفى محتويات الخطاب المحاكاتية واقعة أنّ بقاء بنى القوة المهيمنة فى موقع السلطة يتِمّ عبر **تحوّل وتبدّل فى مفردات** هذا الموقع السلطوى. فهنالك ، مثلاً، قرابة بين الأُطر المفاهيمية المعيارية الخاصة بالأنثربولوجيا الكولونيالية والخطاب المعاصر الخاص بفاعليات تقديم الدعم والمعونة والتطوير. ذلك أنّ نقل التكنولوجيا لم يُفْضِ إلى نقل القوة أو إلى إزاحة تقليدٍ استعمارى جديد فى السيطرة والتحكّم السياسيين اللذين يتمّان انطلاقاً من النزعة الإحسانية المحبّة لعمل الخير، ذلك الموقع التبشيرى الشهير.

ما الذى نعنيه بكفاح الترجمة باسم الحداثة؟ كيف لنا أن نضعِ اليد على جينالوجيا الحداثة، على نحوٍ يلحن ويستخدم الكلمات فى غير ما وضِعتْ له، ونفتحها على الترجمة ما بعد الكولونيالية؟ ليست قيمة الحداثة متوضعةً ـ على نحوٍ مسبق وقَبْلىّ ـ فى واقعةٍ سلبيةٍ منفعلةٍ خاصةٍ بحدثٍ أو بفكرةٍ يرتبطان بعهد معين ـ كالتقدم، والمدنية، والقانون ـ وإنّما هى قيمة ينبغى أن يتمّ التفاوض بشأنها **ضمن** حاضر النطق بالخطاب. ولعلّ ألمعية تناول كلود ليفور لتكوين الأيديولوجيا فى المجتمعات الحديثة تكمنٍ فى إشارته إلى أنّ تمثيل الحكم، أو خطاب العمومية الذى يرمز إلى السلطة، هو تمثيل متجاذب نظراً لانفصامه وانشطاره عن عمله واشتغاله الفعّال(١٧)، وأنّ **الجديد أو المعاصر** يبرزان من خلال انشطار الحداثة بوصفها حدثاً ونطقًا، بوصفها ما يرتبط بعهد كامل وما برتبط باليومى، فى آنٍ معاً. فالحداثة بوصفها **دالولاً** للحاضر تبرز فى

سيرورة انشطار، في فترة زمنية فاصلة، تعطى ممارسة الحياة اليومية قوامها بوصفها **كينونة معاصرة**. ولأن للحاضر قيمة دالول من الدواليل، فإن الحداثة تكرارية، مساءلة متواصلة لشروط الوجود، جاعلةً من خطابها الخاص ضرباً من الإشكالية لا من حيث أفكاره وحسب وإنما أيضًا من حيث الموقع والمكانة التي يحظى بها محلّ التلفّظ الاجتماعي.

(د)

"لا يكفي ... أن نتتبّع الخيط الغائي الذي يجعل التقدّم ممكناً،علينا أن نعزل، ضمن تاريخ (الحداثة)، حدثاً تكون له قيمة الدالول[١٨] . ويشير فوكو في قراءته لمقالة كانط ?Was ist Aufklärng(ما التنوير) إلى أنّ دالول الحداثة هو شكل من أشكال فكّ الشفرات الذي يجب أن تُلْتَمَس قيمته في الـ petits récits، والأحداث غير القابلة للإدراك، في الدواليل التي لا معنى واضحاً لها أو قيمة ، الدواليل الفاغرة واللامركزية والأحداث التي هي خارج حوادث التاريخ العظيمة.

فدالول التاريخ لا يكمن في جوهر الحدث ذاته، ولا يكمن على نحوٍ حصري في **الوعي المباشر** لفاعليه وممثليه، وإنما يكمن في شكله بوصفه مشهداً، مشهد تنبع قدرته على التدليل مِن التباعد والانزياح بين الحدث وأولئك الذين هم مشاهدوه. وعدم التعيين الذي يسِم الحداثة، حيث يحدث كفاح الترجمة، لا يقتصر على كونه يتعلّق بأفكار التقدم أو الحقيقة. فالحداثة ـ كما أرى ـ تتعلّق بالبناء التاريخي لموقعٍ خاص من مواقع النطق والتوجّه التاريخيين. وهي تعطي ميزةً لأولئك الذينِ يشهدون، أولئك الذين هم خاضعون، أو منزاحون تاريخياً بالمعنى الفانوني الذي بدأت به. تعطيهم موقعًا تمثيليًا عبر المسافة المكانية، أو **الفترة الزمنية الفاصلة** بين **الحدث العظيم** وتداوله كدالول تاريخي على شعبأو عهد، دالول يشكّل ذاكرة وأخلاق الحدث بوصفه **سرداً**، وبوصفه ميلاً باتجاه جماعة ثقافية، وشكلاً من أشكال التعيين الاجتماعي والنفسي للهوية. فالتوجّه الخطابي للحداثة - بنية السلطة فيها - تنزع مركزية **الحدث العظيم**، وتتكلم من تلك اللحظة التي هي لحظة عدم قابلية الإدراك، ومن الفضاء الإضافي الموجود في الخارج أو إلى جنب (abseits) على نحوٍ غريب.

يتتبّع فوكو عبر كانط، أنطولوجيا الحاضر وصولاً إلى الحدث المثال، حدث الثورة الفرنسية، كيما يبرز هناك دالولِ الحداثة الخاص به. غير أنّ البعد المكانى الخاص بالمسافة - **مسافة المنظور الذى يُرى منه المشهد** - هو الذى يقيم ضَرْباً من التجانس الثقافى فى دالول الحداثة. كما يدْخل فوكو منظوراً مركزياً أوروبيًا فى اللحظة التى تقيم فيها الحداثة ميلاً أخلاقياً لدى الجنس البشرى. هكذا يتكشّف التمركز الأوروبى فى نظرية فوكو عن الاختلاف الثقافى فى إضفائه المتواصل للطابع المكانى على زمن الحداثة. وعلى الرغم من تفاديه مشاكل الذات المتسيّدة والسببية الخطّية، إلاّ أنّه يقع فريسة تصوّر الثقافى على أنه تشكيل اجتماعى يكون ازدواجه الخطابى - ديالكتيك المتعالى والتجريبى - محتوىً فى إطار زمنى يجعل الاختلاف متعاصراً على نحوٍ متكرر، ونوعًا من أنظمة المعنى - بوصفه - متزامناً. فنحن إزاء نوعٍ من التناقض الثقافى الذى يفترض مسبقًا وعلى الدوام ضَرْباً من التباعد أو المسافة المتعالقة. **والتباعد المكانى** عند فوكو يحبس دالول الحداثة عام ١٧٨٩ فى زمنيةٍ متعالقة ومتفاعلة .فالتقدم يجمع معاً لحظات الدالول الثلاث بوصفه:

> signum rememorativum، ذلك أنّه يكشف عن ذلك الميل (للتقدّم) الذى كان حاضراً منذ البداية، وبوصفه signum demonstrativumلأنّه يوضح الفعالية الحاضرة لهذا الميل، وبوصفه أيضاً signum prognosticum لأننّا لا نستطيع أن ننسى ميل (الحداثة) الذى تكشّف من خلال **الثورة**، على الرغم من أنّه قد يكون لهذه **الثورة** بعض النتائج التى يمكن وضعها موضع المساءلة(١٩).

ماذا لو أنّ مفاعيل بعض النتائج التى يمكن وضعها موضع المساءلة مما ترتّب على الثورة كانت تخلق نوعًا من التفارق بين الـ signum demonstrativum والـ signum prognosticum ؟ ماذا لو كان رمز الثورة، فى الفضاء الجيوبوليتيكى للمستعمرة المرتبطة بالمتروبوليس الغربى ارتباطاً جِينالوجياً (بالمعنى الفوكوى لكلمة جينالوجيا)، واضحًا جزئيًا على أنّه وعد معذّب،لا يطال ولا يمكن نسيانه - نوعاً من **البيداغوجيا** الخاصة بقيم الحداثة - فى حين يكرر دالول الحياة اليومية فى فعاليته الحاضرة - **فى أدائه السياسى** - تلك العنصرية الأرستقراطية القديمة الخاصة بالـ ancien régime؟

إنّ تلك القيود المركزية الإثنية التى تقيد دالول الحداثة المكانى عند فوكو لتتضّح مباشرةً إذا ما اتخذنا موقعنا، فى المرحلة التالية مباشرة للثورة، ليس فى باريس، إنّما فى سان دومينغو مع **اليعاقبة السود**. فماذا لو أنّ المسافة التى تشكّل معنى **الثورة** بوصفها دالولاً، تلك **المسافة الدالّة** بين الحدث والنطق، كانت تمتّد ليس عبر الباستيل أو شارع الـ Blancs-Monteaux، بل تطول الاختلاف الزمنى للفضاء الكولونيالى؟ ماذا لو أننا سمعنا الميل الأخلاقى لدى الجنس البشرى وهو يُلْفَظ من قبَل توسّان لوفيرتور* الذى كانت دواليل الحداثة، الحرية، المساواة، الإخاء... التى أطلقتها الثورة الفرنسية، على شفتيه دائمًا، وفى مراسلاته، وأحاديثه الخاصة(٢٠)، كما يقول سى. ل. ر. جيمس. ما الذى نفعله بشخصية توسّان ـ التى يتذكّر جيمس إزاءها كلاً من فيدر، وآخاب، وهاملت ـ فى اللحظة التى يفهم فيها ذلك الدرس المأساوى الذى مفاده أنّ الميل الأخلاقى، **الحديث**، لدى الجنس البشرى، ذلك الميل المختزَن فى دالول **الثورة**، لا يعمل إلا على تغذية العامل العرقى القديم فى مجتمع العبودية؟ ما الذى نتعلمه من ذلك الوعى المنشطر، ذلك التفارق الكولونيالى بين الأزمنة الحديثة والتواريخ الكولونيالية والعبودية، حيث لا تجرى إعادة ابتكار الذات وإعادة اصطناع الاجتماعىّ على النحو المعتاد أو الصحيح؟

هذه هى القضايا التى تطرحها ترجمة الحداثة ترجمةً ما بعد كولونيالية، ترجمة تلحن وتستخدم الكلمات فى غير ما وُضِعَتْ له. وهى تدفعنا لأَنْ نُدْخِل سؤال الفاعلية التابعة فى سؤال الحداثة: ما هى هذه الآن الخاصة بالحداثة؟ من الذى يحدد هذا الحاضر الذى نتكلّم منه؟ وهذا ما يفضى إلي سؤال فيه المزيد من التحدّى: **ما هى الرغبة التى تنطوى عليها هذه الحاجة المتكررة إلى التحديث؟ لماذا تلحّ، بهذه الصورة القسرية، على واقعها المعاصر، على بعدها المكانى، على المسافة التى تشاهد منها؟** ما الذى يعترِى دالول الحداثة فى تلك الأمكنة المقموعة والمكبوتة مثل سان دومينغو حيث يُسْمَع بالتقدم سماعاً وحسب دون أن يُرَى، هل يكشف عن مشكلة تلك اللحظة

* **توسّان لوفيرتور، فرانسوا دومنيك** (١٧٤٣ – ١٨٠٣) جنرال من هاييتى، قائد حركة الإستقلال ضدّ الفرنسيين. ولِد لأبوين من العبيد. ولقب لوفيرتور يعنى الانفتاح. وبعد انتصاره لفترة هزم وأُخِذ إلى فرنسا حيث سجِن ومات.

المتفارقة من التلّفظ به: عن ذلك الفضاء الذى يمكّن لحداثةٍ مضادةٍ ما بعد كولونيالية من أن تظهر؟ ذلك أنّ **التدليل** على خطاب الحداثة يتمّ من الفترة الزمنية الفاصلة، أو الوقفة الزمنية، التى تنبثق من التوتر بين حدث الحداثة الذى يشير إلى عهد متميّز ويكون بمثابة الرمز لاستمرار التقدم، وبينِ زمنية دالول الحاضر التى تكون بمثابة القطع، وبمثابة العارض أو الطارئ الذى يسم الأزمنة الحديثة ويصفه هابرماز على نحوٍ محكم بأنّه ما تتّسم به هذه الأزمنة من ضروب التلمُّس قُدُماً وضروب المواجهات أو المصادفات المثيرة الصادمة(٢١).

ثمّة توترٌ عارض وطارئ ضمن الحداثة يدور فى هذا الزمن من التكرار: توترٌ بين **بيداغوجيا** رموز التقدّم، والتاريخانية، والتحديث، والزمن الفارغ المتجانس، ونرجسيته الثقافية العضوية، والبحث الأونانى* عن أصولٍ عرقية، وبين ما سأسميه دالول الحاضر: أدائية الممارسة الخطابية، récits الحياة اليومية، وتكرار التجريبى، وأخلاقيات تجسيد الذات، والدواليل المتكررة التى تسم **المرور** اللامتزامن للزمن فى أراشيف الجديد. وهذا هو الفضاء الذى يبزغ فيه سؤال الحداثة **كشكلٍ من أشكال الاستنطاق:** ما الذى أنتمى إليه فى هذا الحاضر؟ ما المعطيات التى أتماهى تبعًا لها مع الـ نحن، مع ما يتّسم به المجتمع من مجالٍ بين ذاتّى؟ ومثل هذه السيرورة لا يمكن تمثيلها من خلال العلاقة الثنائية قديم/ حديث، داخِل/ خارج، ماضى/ حاضر، لأنّ هذه الأسئلة تسدّ الطريق أمام دافع الحداثة للسير قدماً إلى الأمام أو تسدّ الطريق أمام غائية هذه الحداثة. وهى تشير إلى أنّ ما يفسَّر على أنّه مستقبلية الحديث، وتقدّمه المحتوم، وتراتبياته الثقافية، قد يكون زيادةً، ومغايرةً تبذر الاضطراب، وسيرورة تهميشٍ لرموز الحداثة.

غير أنّ الفترة الزمنية الفاصلة ليست ضَرْباً من الإلغاء والإبطال، أو انزلاقًا للدالّ إلى ما لا نهاية، أو نوعًا من الفوضى النظرية مماثلةً لما تحدثه المعضلة أو الأبوريا. الفترة الزمنية الفاصلة هى مفهوم لا يتواطأ مع الأساليب الدارجة فى ادّعاء تغاير الأسباب المتزايدة أبداً، وتعدد مواقع الذات، والمؤن التى لا نهاية لها من الخصوصيات والمحليات، والاقليميات الهدّامة. فمشكلة الإفصاح عن الاختلاف الثقافى ليست مشكلة

*الأونانية onanism: تشير إلى الجماع الناقص أو المبتور.

تعددية براغماتية مطلقة العنان أو مشكلة تعدد الكثرة، إنها مشكلة ما هو أقل من واحد، ما هو ليس واحداً كاملاً، مشكلة النقص فى الأصل وتكرار الدواليل الثقافية فى ازدواجٍ من النوعِ الذى لا ينتهى إلى ضَرْب من المشابهة أو المماثلة. ما **تنطوى عليه** الحداثة **زيادةً** على الحداثة هو هذا القطع الدالّ أو القطيعة الزمنية الدالّة: فهى تقطع تلك الوفرة أو الغزارة فى فكرة **الثقافة** المنعكسة على نحوٍ مدهش فى مرآة الطبيعة البشرية، وهى توقف بالمثل ذلك التدليل الذى لا ينتهى على الاختلاف. والسيرورة التى وصفتها بأنّها دالول الحاضر - **ضِمن الحداثة** - تمحو وتستنطق تلك الأشكال المركزية الإثنية من الحداثة الثقافية التى تعصْرِن الاختلافِ الثقافى: فهى تعارض كلاً مِنِ التعددية الثقافية بنزعتها المساواتية الزائفة (ثقافاتٌ مختلفة فى الوقت ذاته **سحرة الأرض، مركز بومبيدو**، باريس، ١٩٨٩) والنسبية الثقافية (زمنيات ثقافية مختلفة فى الفضاء الكونى ذاته – **معرض البدائية**، MOMA نيويورك، ١٩٨٤).

(هـ)

تكشف هذه الوقفة فى سرد الحداثة شيئاً مما وصفه دى سيرتو ذلك الوصف الشهير بأنّه اللامكان الذى تبدأ منه عملية التأريخ بأجمعها، تلك الفترة الفاصلة أو ذلك التلكؤ أو التأخّر الذى لابّد لجميع التواريخ من أن تواجهه كيما تختطّ لنفسها بداية[٢٢]. والحال، أنّ هذه الطبعة من اللامكان هى الفضاء الكولونيالى، بالنسبة لظهور الحداثة (بوصفها إيديولوجيا البدء، وبوصفها **ما هو جديد**). والفضاء الكولونيالى يدلُّ على ذلك بطريقة مزدوجة. فهو الـ terra incognita أو الـ terra nulla الأرض الخالية أو اليباب التى يجب أن يبدأ تاريخها، وأن تُملأَ أراشيفها، وأن يُضْمَن تقدّمها المقبل فى الحداثة. لكن هذا الفضاء الكولونيالى هو أيضاً ما يشير إلى زمن الشرق الاستبدادى الذى يمثّل مشكلة عويصة تعترض تعريف الحداثة ونقشها تاريخ المستعمرين من منظور الغرب. فالزمن الاستبدادى ـ كما وصفه ألتوسر بألمعية ـ هو فضاء بلا أمكنة، وزمن بلا دوام[٢٣]. ولذا فإن بمقدورك أن ترى، فى تلك الصورة المزدوجة التى انتابت لحظة التِنوير فى علاقته بـ **آخرية** الآخر، التشكّل التاريخى للفترة الزمنية الفاصلة التى تسمِ الحداثة. ولكى لا يُقال إنّ حاضر الحداثة المتفارق هذا هو مجرد

تجريد نظرى من عندى، دعونى أذكّركم أيضاً بأنّ وقفةً دالّةً مماثلةً تحدث ضمن ابتداع التقدّم فى القرن التاسع عشر الإمبريالى المديد. ففى أواسط ذلك القرن، عملت أسئلة تتعلّق بـ أصول الأعراق على تزويد الحداثة بأونطولوجيا لحاضرها وبتبريرٍ لتراتبيتها الثقافية سواء ضمن **الغرب** أو فى **الشرق**. غير أنّ بنية هذا الخطاب كانت منطويةً على تجاذبٍ متكررٍ بين فكرة الأصلانية الثقافية والعرقية كفكرةٍ تطورية وعضوية تبرر التفوّق، وبين فكرة النشوء والارتقاء بوصفها انتقالاً ثقافياً مفاجئًا، وتقدّماً فيه انقطاع عمّا سبقه، وبوصفها ذلك الاندفاع الدورى للقبائل الغازية من مكانٍ ما غامضٍ فى آسيا، كضمان للتقدّم(٢٤).

إنّ التابعين والعبيد السابقين الذين يتمسّكون اليوم بحدث الحداثة المشهدىّ إنّما يفعلون ذلك بطريقةٍ تعيد نقش وقْفة الحداثة على نحوٍ يستخدم الكلمات فى غير ما وضعتْ له وتستخدم هذه الوقفة لتغيّر موقع التفكير والكتابة فى نقدها ما بعد الكولونيالى. فلنُصغْ إلى التسمية الساخرة، والتكرارات التى تستنطق، فى المصطلحات النقدية ذاتها: فلنصغِ إلى العاميّة السوداء التى تكرر المصطلح المحقّر الذى يُستَخْدَم للإشارة إلى لغة المحلىّ والعبد الحبيس فى المنزل، وذلك لكى تعمّم سرديات التقدّم الكبرى. فلنصغْ إلى التعبيرية السوداء وهى تقلب ما فِى الصورة النمطية من عاطفةٍ وحسيّة منمَّطة كيما تشير إلى أنّ ضروب العقلانية تُنْتج إلى **ما لا نهاية** فى الحداثة الشعبية (٢٥). فلنُصغْ إلى الإثنية الجديدة التى يستخدمها ستيورات هال فى السياق البريطانى الأسود لكى يخلق خطاباً للاختلاف الثقافى يسِم الإثنية بأنها صراع ضد الثبات الإثنوى ومن أجل خطابٍ أقلوى واسع يمثّل الجنس والطبقة. فلنصْغِ إلى تلك النظرية المادية الجينالوجية التى ينظر بها كورنل ويست إلى العرق والاضطهاد الأفرو أميركى والتى تتواصل وتتفاصل فى الوقت ذاته مع التقليد الماركسى، كما يقول، وتقيم العلاقة العرضيّة ذاتها مع كلٍّ من نيتشه وفوكو(٢٦). بل إنّ ويست قام مؤخّراً ببناء تقليدٍ براجماتى تنبؤى يشتمل على كلٍّ من وليام جيمس، ونايبور، ودوبوا، مشيراً إلى أنه من الممكن أن تكون براجماتيًا تنبؤياً وتنتمى إلى حركاتٍ سياسية مختلفة، كالنسوية، والسوداء، والشيكانو، والاشتراكية، والليبرالية اليسارية(٢٧). ولنُصغْ إلى المؤرّخ الهندى جيان براكاش، فى مقالة عن الكتابة ما بعد الكولونيالية لتواريخ العالم الثالث، حيث يقول:

من الصعب أن نغفل عن حقيقة أنَّ... أصوات العالم الثالث... تتكلمّ داخل الغرب وبخطاباتٍ مألوفة لديه... وبدلاً من أن يظلّ حبيس الفضاء الذى خُصِّصَ له، فإنّ العالم الثالث قد اخترق قدس أقداس العالم الأول فى سيرورةِ كونه عالماً ثالثاً، مُوقظاً الآخرين الخاضعين فى العالم الأول، ومحرِّضاً إياهم ومتحالفًا معهم... كيما يرتبط بأصوات الأقلية(٢٨).

استهدف تدخُّل النقد ما بعد الكولونيالى أو الأسود تغيير شروط النطق على مستوى الدالول - حيث يتشكّل المجال بين الذاتى - ولم يقتصر على إقامة رموز جديدة للهوية، أو صور إيجابية جديدة تغذّى سياسات الهوية الجامدة المتصلّبة. ويأتى تحدى الحداثة من خلال إعادة تحديد العلاقة الدالّة بـ حاضر متفارق: إظهار الماضى بوصفه **رمزاً**، أسطورةً، ذاكرةً، تاريخاً، وبوصفه ما هو سلفىّ، غير أنّه ماضٍ تعمد **قيمته** التكرارية **كدالول** إلى إعادة نقش دروس الماضى فى قلب نصّيه الحاضر الذى يحدّد كلاً من التماهى مع الحداثة واستنطاقها: ما الـ نحن التى تحدد امتياز حاضرى وتفوّقه؟ أمّا إمكانية التحريض على الترجمات الثقافية عبر الخطابات الأقلوية فتنشأ بسببٍ من حاضر الحداثة المتفارق. وهى تضمن لما **يبدو** متماثلاً ضمن الثقافات أنْ يخضع للتفاوض فى الفترة الزمنية الفاصلة الخاصة بـ الدالول الذى يشكّل المجال الاجتماعى، بين الذاتى. ولأنّ تلك الفترة، أو ذلك التأخّر والتلكؤ، هى فى حقيقة الأمر بنية الاختلاف والانشطار ذاتها ضمن خطاب الحداثة، محوّلةً إيّاه إلى سيرورةٍ أدائيةٍ، فإنَّ كلَّ تكرار لدالول الحداثة يكون مختلفاً، وخاصاً بشروط نطقه التاريخية والثقافية.

تبرز هذه السيرورة واضحةً أشدّ الوضوح فى أعمال أولئك الكتّاب ما بعد الحداثيين الذين يكشفون هوامش الغرب إذْ يدفعون مفارقات الحداثة إلى أقصى حدودها(٢٩) غير أنّ العلاقة التى نقيمها مع هذه الأعمال، من المنظور ما بعد الكولونيالى، لابدَّ أن تكون علاقة تفارق وانزياح، فلا نستطيع أن نقلبها قبل أن نخضعها لنوعٍ من الـ lagging سواء بالمعنى الزمنى الخاص بالفاعلية ما بعد الكولونيالية التى غدت مألوفةً (جداً) بالنسبة لكم، أو بالمعنى المغمور والغامض الذى شاع فى أوائل الاستعمار

الاستيطانى، فأن تكون lagged في ذلك الحين كان يعنى أن تُرَحَّل إلى المستعمرات تنفيذاً لعقوبة الأشغال الشاقة* !

وفى تقديم فوكو لكتابه **تاريخ الجنسية**، تبرز العنصرية فى القرن التاسع عشر فى صورة انكفاء تاريخى ينكره فوكو فى النهاية. ففى تحوّلِ القوةِ الحديث من سياسات الموت القانونية إلى سياسات الحياة البيولوجية، ينتج العرق زمنيةً تاريخيةً من التداخل، والتفاعل، وانزياح الجنسية، وتتمثل مسخرة الحداثة التاريخية الكبرى، بالنسبة لفوكو، فى أنّ الإبادة الهتلرية لليهود قد جرت باسم دواليل العرق والصحّة ـ التمجيد المسرف للدم، والموت، والبشرة ـ هذه الدواليل القديمة، ما قبل الحديثة، وليس من خلال سياسات الجنسية. والأمر الكاشف على نحوٍ عميق هو تواطؤ فوكو مع منطق ما هو معاصر ضمن الحداثة الغربية. فهو إذْ يصف رمزية الدم بأنها انكفاء، إنّما ينكر الفترة الزمنية الفاصلة الخاصة بالعرق بوصفه دالول الاختلاف الثقافى كما ينكر أسلوبه فى التكرر.

والحال، أنّ التفارق **الزمنى** الذى كان يمكن لسؤال العرق الحديث أن يُدْخله فى خطاب القوة الضابطة والرعوية يكون مصيره الرفض والصدّ بسببِ من نقدَ فوكو المكانى: علينا أن نتفكّر بانتشار الجنسية وجاهزيتها على أساس تقنياتِ القوة المعاصرة لها(٣٠). (التشديد لى). فمهما تكن قدرة الدم والعرق على التخريب والهدم، فهما فى التحليل الأخير مجرد انكفاء تاريخى. بل إنّ فوكو يقيم فى غير مكان ارتباطاً مباشراً بين «العقلانية المنمّقة» التى تتصف بها الداروينية الاجتماعية والأيديولوجيا النازية، متجاهلاً تمامًا تلك المجتمعات الكولونيالية التى كانت ساحاتٍ لاختبار الخطابات الإدارية الداروينية الاجتماعية طيلة القرن التاسع عشر وأوائل القرنِ العشرين(٣١).

وإذا ما كان فوكو يضفى طابعًا معيارياً منضبطاً على دالول العرق المنكفئ، والمفصول بمسافة زمنية، فإنّ بندكت أندرسون يضع أحلام العنصرية الحديثة خارجَ التاريخ تماماً. ففى حين يتداخل الدم والعرق مع الجنسية الحديثة عند فوكو، نجد أنّ

*سبق أن أشرنا إلى المعنى المعجمى للتعبير time-lag الذى يستخدمه بابا استخداماً خاصاً لا بد أن يكون قد غدا واضحاً بالنسبة للقارئ. أما كلمة lag، ومنها lagged وكذلك lagging فتتراوح معانيها بين التحرك أو التطور البطىء قياساً بالآخرين، بمعنى التخلّف والتلكؤ والتباطؤ والتوانى، إلى التأخر أو فترة الانتظار بين حدث أول وحدث ثانى، وصولاً إلى استخدامها القديم بمعنى النفى أو السجن لمدد طويلة.

أصول العنصرية ـ بالنسبة لأندرسون ـ تكمن فى أيديولوجيات الطبقة العتيقة التى تنتمى إلى ما قبل تاريخ الأمة الحديثة الأرستقراطى. فالعرق يمثّل لخطةً لا تاريخية قديمة تقع خارج حداثة الجماعة المتخيَّلة: تفكِّر القومية بمصائر تاريخية، بينما تحلم العنصرية بضروبٍ أبديةٍ من التلوث... خارج التاريخ(٣٢). وفى حين يحول تصوّر فوكو المكانى عن تعاصر الجنسية والقوة، أو القوة ـ بوصفها ـ جنسية، بينه وبين رؤية بنية العرق والجنسية التى هى بنية مزدوجة ومفرطة التحديد لها تاريخها المديد فى **إعمار** (سياسات استيطان) المجتمعات الكولونيالية، فإن شذوذ العنصرية الحديث ـ بالنسبة لأندرسون ـ يجد المقياس التاريخى، والسيناريو الخيالى، فى الفضاء الكولونيالى الذى يمثّل محاولةً متأخرة وهجينة لـ الجمع بين مشروعية حكم السلالة والجماعة القومية... لتدعيم معاقل الأرستقراطية المحلّية(٣٣).

وبذا تكون عنصرية الإمبراطوريات الكولونيالية جزءاً من أداءٍ قديم، أو نصٌ حلْمٍ له شكل الانكفاء التاريخى ظهر ليبرز تصورات عتيقة عن القوة والتميّز ويثبتها على مسرحٍ عالمى حديث(٣٤). وما كان يمكن أن يشقّ طريقًا لفهم حدود أفكار التقدّم الإمبريالية الغربية ضمن جينالوجيا متروبوليس كولونيالى ـ ضمن هجنة الأمّة الغربية ـ سرعان ما يُنكَر فى لغة الـ opéra bouffe بوصفه tableau vivant مسَلٍّ ومقيت عن النبيل البرجوازى (الكولونيالى) الذى يتفوّه بالشعر ووراءه خلفية من القصور الفسيحة والحدائق الممتلئة بأشجار السنط والجهنميّة (٣٥). والحال، أنّ هذا الالتحام فى الموقع الكولونيالى بوصفه يجمع معاً- وعلى نحوٍ متناقض ـ كلاً من الحكم السلالى والقومية، هو المكان الذى تواجه فيه حداثة المجتمع القومى الغربى نظيرها أو صنوها. غير أنّ لحظة التفارق الزمنى هذه- التى هى لحظة حاسمة لفهم التاريخ الكولونيالى للعنصرية المتروبولية المعاصرة فى الغرب- توضع خارج التاريخ. بل إنّ أندرسون يعمى عليها باعتقاده الراسخ أنّ ضرباً من التزامن عبر الزمن الفارغ المتجانس هو السرد الذى يحدد جهة الجماعة المتخيّلة. واعتقادى أنّ هذا النوع من التهرّب أو التملّص هو الذى دفع بارتا تشاترجى، من باحثى دراسات التابع الهنود، لأن يشير ـ من منظورٍ آخر ـ إلى أنّ أندرسون يختم على موضوعته بحتميّة سوسيولوجية... دون أن يلاحظ الالتواءات والالتفافات، والإمكانات المكبوتة، والتناقضات التى لا تزال بلا حلّ(٣٦).

والغريب أنَّ هذه الضروب من تناول حداثة القوة والجماعة القومية تبدى أعراضها الدالّة فى اللحظة التى تحاول فيها إقامة بلاغة الانكفاء فيما يتعلّق بظهور العنصرية. ففوكو- إذْ يضع تمثيلات العرق خارج الحداثة، في فضاء الانكفاء التاريخى- إنّما يعزّز ما يقول به من تباعدٍ متعالق. وأندرسون ـ إذْ يبْعد استيهام العنصرية الاجتماعى ويحيله إلى حلمٍ قديم من أحلامِ اليقظة ـ إنّما يضفى طَابعاً كونياً متزايداً على ما يقول به من زمنٍ فارغٍ متجانس يسم المخيال الاجتماعى الحديث. وما هو خبىء فى السرد الإنكارى عن الانكفاء التاريخى والارتباط بالقديم، هو فكرة الفترة الزمنية الفاصلة التى تزيح تحليل فوكو المكانى للحداثة وزمنية أندرسون المتجانسة الخاصة بالأمة الحديثة. ولكى نستخلص الواحد من الآخر علينا أن نرى كيف يشكّلان حداً مزدوجاً: على نحوِ ما يحاوله النقّاد ما بعد الكولونياليين من تدخّل والتقاطٍ عامّين لتاريخ الحداثة.

إنَّ الانكفاء والإزدواج القديم ـ المنسوبين إلى المحتويات الإيديولوجية فى العنصرية ـ لا يبْقيان على المستوى الفكرى أو البيداغوجى من مستويات الخطاب. ذلك أنَّ نقشهما لبنيةٍ من الارتجاع يعود ليخرّب الوظيفة النطقيّة فى هذا الخطاب وينتج قيمةً مختلفةً للدالول وزمن العرق والحداثة. فالارتباط بالقديم واستيهام العنصرية يمثّلان على مستوى المحتوى بوصفهما لا تاريخيين، خارج أسطورة الحداثة التقدمية. وهذه ـ كما أرى ـ محاولة لإضفاء طابع الكونية على استيهام الجماعات الثقافية الحديثة المكانى أنها تعيش تاريخها على نحوٍ معاصر، فى زمن فارغ متجانس هو زمن **الشعب ـ بوصفه ـ واحداً** والذى يجرّد الأقليات فى النهاية من تلك الفضاءات الهامشية، الحدّية التى يمكن منها أن تتدخّل فى **أساطير** الثقافية القومية الموحّدة والمصْفية للكلّية.

غير أنّه فى كلّ مرّةٍ يُقام فيها هذا التجانس فى التعيّن الثقافى أو الهوية الثقافية يكون ثمة اضطراب زمنى لافت فى **كتابة الحداثة**. ويتمثّل ذلك لدى فوكو فى إدراك أنّ الانكفاء إلى العرق أو الصحةّ ينتاب التحليل المعاصر للقوة والجنسية ويؤدى إلى ازدواجه وربما يخرّبه ويهدمه: لعلنا بحاجة لأن نفكّر بقوى العرق الضابطة على أنها جنسية فى تشكيلٍ ثقافى هجين لا يقدر منطق ما هو معاصر عند فوكو على احتوائه أو استيعابه. أمّا أندرسون فيقطع شوطاً أبعد فى الإقرار بأنّ العنصرية الكولونيالية تقيم نوعاً من الالتحام الأخرق، أو الدّرز التاريخى الغريب، فى سرد **حداثة** الأمّة. فما يعيد

تفعيلَه ارتباطُ العنصرية الكولونيالية بالقديم، كشكلٍ من التدليل الثقافى (وليس كمحتوى إيديولوجى وحسب)، إنْ هو إلاّ المشهد الأولىّ من مشاهد الأمّة الغربية الحديثة: أى ذلك الانتقال التاريخى الإشكالى من المجتمعات الخطّية، القائمة على حكم السلالات إلى الجماعات الأفقية، العلمانية المتجانسة. وما يشير إليه أندرسون بـ لا زمنية العنصرية، أو تموقعها خارج التاريخ، هو فى حقيقة الأمر ذلك الشكل من الفترة الزمنية الفاصلة، أو ذلك النمط من التكرار وإعادة النقش، الذى **يؤدّى** زمنية الثقافات القومية الحديثة، تلك الزمنية التاريخية المتجاذبة، **حيث يتواجد معاً على نحوٍ معضلٍ وملغز**، وضمن تاريخ الجماعة المتخيَّلة الحديثة الثقافى، كلٌّ من التقاليد القروسطية السلالية، التراتبية، القائمة على التصورات المسبقة (الماضى)، وزمن الحداثة المستعرض ، العلمانى، المتجانس، المتزامن (الحاضر). والحال، إذاً، أنّ أندرسون يبدى مقاومةً حيال قراءة للأمة الحديثة ترى - من فترةٍ زمنيةٍ فاصلةٍ متكررة - أنّ هجنة الفضاء الكولونيالى يمكن أن توفّر إشكاليةً وثيقة الصلة بالموضوع لكى يكْتب من ضمنها تاريخ التشكيلات القومية الغربية ما بعد الحديثة.

غير أنَّ تبنّى مثل هذا المنظور يعنى أن ننظر إلى العنصرية لا بوصفها مجرّد أثرٍ متبقٍّ من تصورات الأرستقراطية القديمة، بل بوصفها جزءاً من التقاليد التاريخية الإنسانوية المدنيّة والليبرالية التى تخلق للطموح القومى منابت إيديولوجية، إلى جانب مفهوماتها عن الشعب وجماعته المتخيَّلة. حيث يمكننا الامتياز الذى يحظى به التجاذب فى ضروب المخيال الاجتماعى الخاصة بالانتماء إلى أمّة، وأشكال الانتساب الجمعىّ لهذا الانتماء، من فهم التوتر الناجم عن التعايش بين تأثير التعيّنات الإثنيةالتقليدية من جهة والمطامح التحديثية العلمانية المعاصرة من جهة أخرى، وهو توتر يقوم على تعاصر الاثنين وتواجدهما معاً، على نحوٍ متفاوتٍ ومتباينٍ فى الغالب. كما يوفّر لنا حاضر النطق بالحداثة، الذى أطرحه، فضاءً سياسياً للإفصاح عن مثل هذه الهويات الهجينة ثقافياً والتفاوض معها. وعندها لن يكون مصير أسئلة الاختلاف الثقافى هو الإغفال أو صرف النظر عنها - بعنصرية يصعب إخفاؤها - بوصفها غرائز قَبَلِيّة سلفّية تحلّ بالكاثوليك الإيرلنديين فى بلفاست أو الأصوليين المسلمين فى براد فورد. فما يتمُّ إسقاطه فى مثل هذه الحالات، فى زمنٍ من الانكفاء التاريخى أو فى مكان خارج التاريخ لا يمكن تصوّره، هو على وجه الدقّة مثل هذه اللحظات الانتقالية وغير المحلولة ضمن حاضر الحداثة المتفارق.

علينا أن نجد **تاريخ** ما في الحداثة من أحلام قديمة في **كتابة وتطهير** اللحظة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. ونحن إذْ نقاوم ما يجرى من محاولات الضبط وإضفاء المعيارية على اللحظة الكولونيالية وفترتها الزمنية الفاصلة، إنّما نحاول أن نوفرّ لما بعد الحداثة نوعًا من **الجينالوجيا** التي لا تقلّ أهمية عن التاريخ المعْضل الخاص بـ **الرفيع والسّامي** أو كابوس العقلانية في أوشفتيز. ذلك أنّ النصوص الكولونيالية وما بعد الكولونيالية لا تقتصر على حكاية التاريخ الحديث لـ التطور اللامتكافئ أو على إثارة ذكريات التخلّف. ولقد حاولت أن أشير إلى أنّها توفرّ للحداثة لحظة **نطقٍ** خاصة: حيث يكون موقع الثقافات وأسلوبها في الكلام والتعبير واقعًا في شراك زمنيات الحداثة الانتقالية والمتفارقة. فما تنطوى عليه الحداثة **زيادةً** على الحداثة هو الزمان والفضاء ما بعد الكولونيالي المتفارق الذى يجعل حضوره محسوساً **على مستوى النطق**. وهو يتبدّى ـ في مثالٍ قصصي معاصر بارز ـ على أنّه الهامش العارض بين لحظة الـ ليس هناك غير المتعيّنة التي تتكلم عليها تونى موريسون - فضاء أسود تميزه موريسون من الإحساس الغربي بوجود تقليد أو تراث متزامن - وبين هذا الإحساس الأخير، حيث يتحول هذا الهامش من ثمّ إلى الضربة الأولى في إنعاش ذاكرة العبيد، و إلى زمن الجماعة وسرد تاريخ العبودية. والحال، أنّ هذه الترجمة لمعنى الزمن إلى خطاب الفضاء، وهذا الالتقاط اللاحن لـ الوقفة الدالّة في حضور الحداثة **وحاضرها** ، وهذا الإلحاح على وجوب التفكير بالقوة عبر هجنة العرق والجنس، وعلى وجوب إعادة تصوّر الأمّة تصورًا حدّياً بوصفها السلالي - في - الـ - ديمقراطي، وعلى الازدواج والإنشطار الذى يحدثه الاختلاف العرقي في غائية الوعي الطبقي، هي استنطاقات تكرارية **واستهلالات تاريخية** يتحوّل عبرها موقع الحداثة الثقافية إلى الموقع ما بعد الكولونيالي.

(و)

لقد حاولتُ، إذّن، أن أشير إلى حاضرٍ نطقيٍّ ما بعد كولونيالي يتحرك أبعدٍ من قراءة فوكو لمهمة الحداثة على أنّها توفير نوع من الأونطولوجيا للحاضر. حاولتُ أن أكشف ـ مرّةً أخرى ـ عن الفضاء الثقافي في الانشطار الزمني بين الدالول والرمز الذى وصفته في الفصل التاسع: من ضربة الدالول التي تقيم عالم الحقيقة بين الذاتي

المجرَّد من الذاتية، رجوعًا إلى إعادة اكتشاف تلك اللحظة من الفاعلية والتفريد في المخيال الاجتماعي الخاص بنظام الرموز التاريخية. حاولت أن أقدّم شكلاً لكتابة الاختلاف الثقافي القائم في قلب الحداثة يكون مناوئاً للحدود الثنائية: سواء كانت هذه الحدود بين الماضي والحاضر، أو الداخل والخارج، أو الذات والموضوع، أو الدالّ والمدلول. فزمان ـ مكان الاختلاف الثقافي ـ بالجينالوجيا ما بعد الكولونيالية التي يتسم بها ـ يمحو ثقافة الفهم الشائع الغربية التي يصفها ديريدا على نحوٍ محكَم بأنها تضفي طابعاً أو نطولوجياً على الحدّ بين الداخل والخارِج، بين البيوفيزيقيّ والنفسيّ(٣٧). أمّا أشيز نادي ـ في مقالته العقل غير المستعمر: الهند ما بعد الكولونيالية والشرق ـ فيلقي مزيداً من الضوء على هندٍ ما بعد كولونيالية ليست بالحديثة ولا بالمناهضة للحداثة وإنما هي غير حديثة. وهذا ما يجعل التعبير عن التضادات الحديثة التي ينطوي عليها الاختلاف الثقافي بين العالمين الأول والثالث بحاجة إلى شكلٍ من التدليل ينطلق من فترة زمنيةٍ فاصلة، لأنّ هذا القرن، وكما يقول نادي:

> قد بيّن أنّ التضادات الحقيقية في كلّ حالة من حالات الاضطهاد المنظَّم هي على الدوام بين الجزء الإقصائي والكلّ الاشتمالي.... لا بين الماضي والحاضر بل بين كلّ واحد منهما والعقلانية التي تحولهما إلى ضحيتين بنفس الدرجة(٣٨).

وإذْ تنشطر وتنفتح التحامات الحداثة تلك، فإنّ ضرْباً من الحداثة ما بعد الكولونيالية المضادة يبرز للعيان. كما يظهر ما ينكره فوكو وأندرسون ويصفانه بالانكفاء على أنّه نوع من الارتجاع، أو شكل من إعادة النقش الثقافية التي تتحرك **رجوعًا إلى المستقبل**. ولسوف أدعو ذلك بالماضي الإسقاطي، الذي هو شكل من المستقبل السابق أو المتقدّم. وفي حين تصعب كتابة خطاب الحداثة، كما أرى، من غير الفترة الزمنية الفاصلة ما بعد الكولونيالية، نجد أنّ **الماضي الإسقاطي** يمكّن من نقش خطاب الحداثة بوصفهِ سرداً تاريخياً عن التغير يستكشف أشكالاً من التناحر والتناقض الاجتماعي لم تمثّل بعدُ على النحو الملائم، وهويات سياسيةً في سيرورة تشكلّها، وضروباً من النطق الثقافي عبر فعل الهجنة، في سيرورةِ ترجمة الاختلافات الثقافية وإعادة تقويمها. أمّا الفضاء السياسي لمثل هذا المخيال الاجتماعي فهو ذاك الذي حدّده ريموند وليامز في تمييزه بين ممارسات عارضة وطارئة وممارسات متبقيّة أو متخلّفة تقف في تقابل

وتضاد يقتضي تموقعًا اجتماعياً تاريخياً غير ميتافيزيقي ولا ذاتي(٣٩) والحال، أنَّ هذا الجانب غير المستكْشف كما ينبغي، وغير المطوَّر، من عمل وليامز له صلته الوثيقة المعاصرة بتلك القوى الآخذة بالتبرعم من اليسار الثقافي الذي يحاول صياغة سياسات الاختلاف، مرتكزاً على تجربة ونظرية الحركات الاجتماعية الجديدة. فوليامز يشير إلى أنَّ التشوّه العميق الذي يعترى الثقافة المسيطرة في لحظات تاريخية معينة يحول بينها وبين إدراك ممارساتٍ ومعانٍ لم تطُلْهَا وأنَّ هذه المنظورات التي يمكن أن تكون ممتلكةً للقوة تبقى صامتةً بلا تدليل ضمن الثقافة السياسية. أما ستيورات هال فيدفع هذا السجال إلى الأمام في محاولته بناء حداثة بديلة حيث لا تكون الإيديولوجيات العضوية- كما يقول-متماسكةً ولا متجانسة ولا تكون ذوات الإيديولوجيا منسوبةً على نحوٍ موحَّدٍ إلى موقع اجتماعي وحيد. ذلك أنّ بناء هذه الذوات المركَّب على نحوٍ غريب يقتضي إعادة تعريف المجال العام بحيث يحْسب حساب التحول التاريخي الذي يقضي:

> بأن يشتمل تصور الاشتراكية البديل على هذا الكفاح الهادف إلى دقرطة القوة في كلّ مراكز النشاط الاجتماعي ـ في الحياة الخاصة كما في الحياة العامة. في المشاركات الشخصية كما في الالتزامات العامة... إذا ما كان الكفاح من أجل الاشتراكية في المجتمعات الحديثة ضرباً من حرب المواقع، فإنَّ على تصورّنا للمجتمع أن يكون ضرْباً من **مجتمع المواقع** ـ أماكن مختلفة يمكن منها أن نبدأ بإعادة بناء المجتمع الذي لا تمثِّل فيه الدولة سوى ذلك الحارس الذي فات زمانه وانقضت مدته(٤٠).

مثل هذا الشكل من المخيال الاجتماعي (أو الاشتراكي) يعترض سبيل إضفاء الطابع الكلّي على موقع التلفّظ الاجتماعي. ومثل هذه المواجهة مع فترة التمثيل الزمنية الفاصلة تلحّ على ضرورة أن يواجه كلُّ ظهورٍ سياسي ذلك **المكان العارض أو الطارئ** الذي يبدأ منه سرده بالعلاقة مع زمنيات تواريخ أقلوية هامشية أخرى تسعى وراء تفريدها، ووراء تحققّها الحيّ. وبذا يكون ثمّة تركيز على ما شدّد عليه هوستون بيكر- بالنسبة للنهضة السوداء- بوصفه الخاصيّة السيرورية (للمعنى)... التي لا

تكون نوعًا من الفوريّة المادية فى أية لحظة معينة بل تمثّل فعالية مرور. والحال، أنّ مثل هذا المرور للتجربة التاريخية التى تعاش عبر الفترة الزمنية الفاصلة يتكشّف فجأة تماماً فى قصيدةٍ لشاعرةٍ أفروٍ أميركية، هى سونيا سانشيز:

فاحشةٌ هى الحياة مع حشودٍ

من السود والبيض

والموتُ نبضى

ما كان يمكن أن يكون

ليس له / أولى

لكنَّ ما كان أمكن أن يكون

يغمر الرحم حتى الغرق(٤١).

ذلك المرور مسموعٌ فى الالتبـاس بين ما **كان يمكن** أن يكون **وما كان أمكن** أن يكون، فى عرضيّة وتقارب تلك الضروب من بلاغة عدم التعيين. وهو مقروء فى ذلك التحول الكبير الذى يعترى الزمن التاريخي من شروط ماضٍ فاحش **(كان يمكن أن يكون)** إلى شرطيةٍ ولادة جديدة **(كـان أمكن أن تكون)**، فـهـو واضح فى ذلك التحـول الذى لا يكاد يدْرك فى الزمن والنحو ـ ما كـان يمكن: ما كـان أمكن ـ والذى يقيم كلّ الاختلاف بين نبض الموت ورحم الولادة المغمور. إنّ تكرار الـ ما كان يمكن ـ فى الـ ـ ما كان أمكن هو الذى يعبّرعن التجربة المتفارقة المهمشّة التى تخوضها ذات العنصرية، **فاحشة مع حشودٍ / من السود والبيض**: مرور ماضٍ إسقاطى فى زمن أدائه ذات.

يُنتجُ المرور ما بعد الكولونيـالى عبـر الحـداثة ذلك الشكل من التكرار (الماضى بوصفه إسقاطاً). فالفترة الزمنية الفاصلة التى تَسِم الحداثة ما بعد الكولونيالية تتحرك **إلى الأمام**، ماحيةً ذلك الماضى الراضخ المشدودَ إلى أسطورة التقدم، والمنظّم بحسب ثنائيات منطقه الثقافى: ماضى/حاضر، داخل/خارِج. وهذه الـ «**إلى الأمام**» ليست غائيةً ولا انزلاقاً لا ينتهى. فوظيفة **الفترة** هى أن تبْطئ زمن الحداثة الخطّى التقدمى لكى تكشف عن حركته، عن إيقاعه، عن الوقفات والنبرات فى الأداء بأكمله. وهذا ما لايمكن تحقيقه ـ كما يقول وولتر بنجامين عن مسرح بريخت الملحمى ـ إلاّ بإقامة سدّ

أمام نهر الحِياة الواقعية، وبتجميد المسيل فى جَزْرٍ من الدهشة. فحين يُجَمَّد ديالكتيك الحداثة يعْرض فعل الحداثة الزمنى ـ دافعها التقدمى، المستقبلى ـ كاشفًا كلّ ما قد ضُمِّنَ فى فعل العرض .per se (٤٢). وهذا الإبطاء، أو التأخّر والتلكؤ، **يقسر** الماضى، **يسقطه**، يمنح رموزه الميتة تلك الحياة المتنقلة التى يحياها دالول الحاضر، حياة المرور، رشاقة اليومى والعادى. وحيثما تلامست هذه الزمنيات على نحوٍ عارض، وحيثما تداخلت حدودها المكانية على نحو كنائيّ، فإن هوامشها تكون فى تلك اللحظة متأخّرة، ومدروزةً درزاً، عن طريق ذلك التنقّل غير المتعيّن الذى يتنقله الحاضر المتفارق. وبذا **فإن الفترة الزمنية الفاصلة تُبْقى على تكوين الماضي ناشطًا ومتقداً.** وبينما هى تفاوض مستويات وحدود ذلك الزمان المكانى الذى حاولت أن أستكشفه فى أركيولوجيا الحداثة ما بعد الكولونيالية، فإنك قد تحسب أنها تفتقر إلى الزمن أو التاريخ. لا تكن غبياً!

فهى لا تبدو غير زمنية إلاّ بذلك المعنى الذى تُدْهِشُ فيه صورةُ السَّلَف الفنَّ الأفرو أميركى، كما تقول تونى موريسون. وبذا تكون اللازمنية هى هذا الشّخص الذى يمثّل هذا السلف(٤٣). وحين ينهض السلف من بين الأموات فى هيئة الابنة المقتولة، محبوبة، فإننا نرى كيف يبرز الماضى الإسقاطى المخيف. ومحبوبة ليست السلف بوصفها تلك الكهلة التى تصفها موريسون بأنها خيّرة، ومفيدة، ونصيرة. فحضور محبوبة– الموسوم على نحو عميق عبر فترة زمنية فاصلة، يتحرك إلى الأمام فى الوقت الذى لا يكفّ فيه عن تضييق تلك اللحظة من الـ ليس هناك والتى ترى فيها موريسون ذلك الغياب المتوتر القلق الحاسم فى إعادة تذكّر سرد العبودية. وهاهى إيلاً ـ إحدى عضوات الجوقة– تصف الماضى الإسقاطى، واقفة بعيداً عن الحدث فى قلب تلك المسافة التى تنتج منها الحداثة دالولها:

> المستقبل هو المغيب، والماضى شيء تتركه وراءك. فإذا لم يتخلّف فى الوراء ربما كان عليك أن تخمده.... كانت إيلاً تحترم الشبح... مادام يواصل ظهوره من مكانه الشبحى. أما إذا تجسّد ودخل عالمها، فذلك يعنى ارتداء الحذاء بالمقلوب. لم تكن تهتم بأن تقيم أدنى اتصال بين العالمين، غير أن ذلك كان بمثابة الغزو(٤٤).

تمثّل إيلاً شهادة على هذا الغزو الذى يقوم به الماضى الإسقاطى. ويمثّل توسّان شهادة على التصفية المأساوية لدالول **الثورة**، فى سان دومينغو. وليس ثمة أيّة سلبية فى هذين الشكلين من الشهادة، بل تحوّل عنيف من الاستنطاق إلى **الاستهلال**. فنحن لا نكتفى بمجرد معارضة فكرة التقدم بـ أفكار أخرى: والمعركة ناشبة على منطقة هجينة، فى الانفصال و**المسافة** أو **التباعد** بين الحدث والنطق، فى الفترة الزمنية الفاصلة **فيما بين** الدالول والرمز. ولقد حاولت أن أقيم خطاباً نقدياً ما بعد كولونيالى ينازع الحداثة من خلال إقامة مواقع تاريخية أخرى، وأشكال جديدة من النطق.

غير أنَّ صورة الشهادة التى تشهدها حداثةٌ ما بعد كولونيالية تنطوى على حكمةٍ أخرى،حكمة تصدر عن أولئك الذين رأوا كابوس العنصرية والاضطهاد واضحاً وضوح الشمس فيما هو يومىّ وعادى. فهؤلاء يجسّدون فكرة عن الفعل والفاعلية أعقد من عدمية اليأس أو طوباوية التقدم. ويتكلمون عن واقع البقاء والتفاوض الذى يشكّل لحظة المقاومة، بأحزانها وخلاصها، لكنهم نادراً ما يتكلمون عن بطولات التاريخ ورعبه. ها هى إيلاً تقولها بوضوح: **ما العمل فى عالم لست فيه سوى المشكلة حتى حين تكون الحلّ**. وهذه ليست انهزامية. إنّها تجسيد لحدود فكرة التقدّم، والانزياح الهامشى لأخلاقيات الحداثة. ومعنى كلمات إيلاً، وكلمات هذا الفصل، يتردد لدى نبىّ الوعى المزدوج فى أميركا الحديثة، ذلك النبى العظيم الذى تكلّم عبر الحجاب، ضدّ ما دعاه خطّ اللون. فما من مكانٍ آخر تمّ فيه التعبير عن المشكلة التاريخية الخاصة بالزمنية الثقافية بوصفها ما يشكّل تأخّر ذوات الاضطهاد والحرمان بالصورة الصميمية التى نجدها فى كلمات و. إ. دوبوا* التى يروق لى أن أعدّها البشير الذى ينبئ بخطاب الفترة الزمنية الفاصلة الذى أقدّمه:

---

* **الحجاب** عند دوبوا واحد من مفاهيمه الأساسية. فهو يرى أنّ المثقف حامل لما هو كونى أو زميل عمل فى مملكة الثقافة. وهذه المملكة، عند دوبوا، هى مجال متحررٍ من النزعة العرقية، أو مجال يقع فوق الحجاب. ويرى دوبوا أنّ أرواح الشعب الأسود هى من دون بشرةٍ ملوّنة، على الرغم من أنّ دوبوا هو أب لحركة الروح السوداء. وهذا الازدواج واسم لدوبوا. وجوهر الأمر أنّ دوبوا يرى أنّ الشعب الأسود الخاضع لنظام التفرقة العنصرية يكون محكوماً عليه داخل حجاب العرق بناءً على لون البشرة وليس بناءً على أرواح هذا الشعب. ولذا فإن أرواحهم غالباً ما تنمو معطّلة وشائهة. أما فوق الحجاب فى مملكة الثقافة فتسير الأرواح غير ملوّنة تنعم بحرية التطور الذاتى. ويحدد دوبوا لنفسه مشروعاً مزدوجاً يتمثّل بالعمل داخل الحجاب، وفيما وراءه، والاختفاء داخله بروح الزنجى بينما يهيئ الأمريكيون السود الفرصة للارتفاع والسمو إلى ما فوق الحجاب.

لقد بلغت المعرفة السوسيولوجية من عدم التنظيم الفاجع أنّ معنى التقدّم، معنى السرعة والبطء فى الفعل الإنسانى، وحدود القدرة الإنسانية على بلوغ الكمال، لا تزال بمثابة ضروب من أبى الهول رابضة على شواطئ العلم، محجّبة، بلا جواب. ما الذى دفع أسخيلوس لأن يُنْشِد قبل أن يولد شكسبير بألفى سنة؟ ما الذى جعل الحضارة تزدهر فى أوروبا وتومض وتتوهج ثم تنطفئ فى أفريقيا؟ وما دام العالم يقف أبكم صاغراً أمام مثل هذه الأسئلة، فهل تعلن هذه الأمّة جهلها وتحيّزاتها اللا أخلاقية بإنكارها حرية انتهاز الفرصة على أولئك الذين جلبوا **الأناشيد الحزينة إلى حواضر الجبروت**(٤٥) ؟

يقدّم دوبوا جواباً جميلاً فى مرثيّة **الأناشيد الحزينة**، فى ضروب الحذف والصمت الفصيحة التى تخفى الكثير من الشعر الحقيقى تحت لاهوتٍ تقليدى ورابسودى* بلا معنى(٤٦). فنحن إذْ نقلب سيرورتنا النقدية اللاحنة، إنّما نجد أنّ لا معنى الدالول يكشف عن رؤيةٍ رمزيةٍ لشكل من التقدّم أبعد من الحداثة وسوسيولوجيتها، ولكن ليس من دون أحجية أبى الهول الغامضة. فلنعدّل كلمات إيلا: ماذا نفعل فى عالمٍ تظلّ فيه مشكلة أداء المعنى قائمةً حتى حين يكون ثمّة حلّ لهذا المعنى؟ عالم فيه عدم التعيين هو الشرط الذى يتيح له أن يكون تاريخياً؟ والعرضية هى ما يفسح المجال أمام إمكانية الترجمة الثقافية؟ لقد سمعْته فى تكرار سونيا سانشيز وهى تحول الفحش التاريخى لـ ما كان يمكن أن يكون إلى الماضى الإسقاطى، والرؤية المنطوية على القوة لـ ما كان أمكن أن يكون. وها أنت تراه الآن فى تحديقة تلك الضروب من أبى الهول التى تظلّ بلا جواب: فجواب دوبوا يأتى من خلال إيقاع السرعة والبطء فى الفعل الإنسانى ذاته بينما هو يأمر شواطئ العلم الحديث اليقينية بأن تنحسر. فمشكلة التقدّم ليست مجرد إماطة اللثام عن القدرة الإنسانية على بلوغ الكمال، ولا هى مجرد تأويل للتقدم. وفى

* **الرابسودى:** جزء من قصيدة ملحمية صالحة للإلقاء على الجمهور دفعة واحدة، وكذلك تعبير حماسى عن الابتهاج أو الطرب أو الجذل أو النشوة، فضلاً عن كونها كلاماً أو أثراً أدبياً زاخراً بالانفعال العاطفى ولحناً موسيقياً مرْتجَلاً غير نظامى الشكل.

أداء الفعل الإنسانى، عبر الحجاب، تبرز صورة زمن ثقافى لا تكون فيه القدرة على بلوغ الكمال مقرونةً على نحوٍ لا فكاك له إلى أسطورة التقدمية. وإيقاع **الأناشيد الحزينة** قد يكون سريعاً فى بعض الأحيان (كما هو الحال بالنسبة للماضى الإسقاطى) وقد يكون بطيئاً فى أحيان أخرى (كما هو الحال بالنسبة للفترة الزمنية الفاصلة) . وما هو حاسم فى مثل هذه الرؤية إلى المستقبل هو الإيمان بأنَّ علينا أنْ نغيّر لا سرديات تواريخنا وحسب، وإنما أيضًا إحساسنا بما يعنيه أن نعيش، وأن نكون ـ فى أزمنة أخرى وفضاءات مختلفة ـ إنسانيين وتاريخيين على السواء.

هوامش الفصل الثانى عشر:

١- كل الاقتبسات المأخوذة من فانون فى الصفحات التالية، هى من الفصل المعنون واقعة السواد فى:

Black Skin, White Masks, Foreward by H. Bhabha (London: Pluto, 1986), PP. 109-40.

٢- W. E. Du Bois, **The Souls of Black Folk** (New York: Signet Classics, 1982), P. 275.

٣- "A conversation with Fredric Jameson", in A. Rose (ed.) **Universal Abandon**: The Politics of Post Modernism (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), P. 17.

٤- انظر قراءتى لريتان فى الفصل الثامن تشتيت.

٥- تناول كلٌ واحدٍ من هؤلاء الكتّاب مشكلة الحداثة فى عددٍ من الأعمال بحيث بات الاختيار أمراً مؤذياً. غير أنّ الأعمال التى ترتبط بموضوعنا علي نحوٍ مباشر أكثر من غيرها هى التالية:

J. Habermas, **The Philosophical Discourse of Modernily** (Cambridge: Polity Press, 1990). esp. chs 11 and 12; M. Foucautt, **The History of Sexuality**. **Volume One: An Introduction** (London, Allene Lane, 1979); see also his "the art of telling the truth", in L. D. Kritzman (ed.) **Politics, Philosophy and Culture** (New York: Routtedge, 1990); J - F. Lyotard, The Differend (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988); C. Lefort, **The Political Forms of Modern Society,** J.B.Thomason (ed.) (Cambridge: Polity Press, 1978), especially part II,"History, ideology, and the social imaginary".

٦- Habermas, **The Philosophical Discurse of Modernity**, P. 311.

٧- J. Derrida, **The Post Card: From Secrates to Freud and Beyond**, A. Bass (trans.) (Chicago: Chicago Univerity Press, 1987), PP. 303 - 4.

٨- M. Dolar, **The Legacy of the Enlightenment: Foucault and Lacan**, unpublished manuscript.

٩- R. Young, **White Mythologies: Writing, History and the West** (London: Routleolge, 1990), PP. 116-17.

يقدّم يونغ مثالاً مقنعًا ضدّ المركزية الأوروبية التى تتّسم بها التاريخانية، وذلك من خلال عرضه لعددٍ من المذاهب التاريخية الكليّة، خاصةً فى التراث الماركسى، غير أنّه يوضح فى الوقت ذاته أنّ مناهضة فوكو للتاريخانية تلك المناهضة المكانية تظل متمركزة أوروبياً أيضاً.

١٠- Cf, Young, **White Mythologies**, PP. 116-17.

١١- T. Eagleton, **The Ideology of the Aesthetic** (Oxford: Blackwe!l, 1990), P. 414.

١٢- H. A. Baker, jr, **Modernism and the Harlem Renaissance** (Chicago: Chicago University Press, 1987). P. 56.

١٣- C. Breckenridge and A. Appadurai, **The Situation of Public Culture**, unpub-lished manuscript. For the general elaboration of this thesis see various issues of **Public Culture: Bulletin of the Project for Transnational Cultural Studies** (Universitg of Pennsylvania).

١٤- P. Gilroy, "one nation under a groove", in D. T. Goldberg (ed.) **Anatomy of Ra-cism** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), P. 280.

١٥- على الرغم من أننى أُدْخِل مصطلح الفترة الزمنية الفاصلة على نحوٍ خاص ومميّز فى الفصلين الثامن والتاسع، إلاّ أنّ بنية انشطار الخطاب الكولونيالى هى ما حاولت أن أجلوه وأبلوره منذ أوائل مقالاتى، دون أن أعطيه اسماً.

١٦- J. Derrida, "Des Tours de Babel", in **Difference in Translation**. J. F. Graham (ed.) (Ithac: Cornell University Press, 1985), P. 174.

١٧- Lefort, The Political Forms of Modern Society, P. 212.

١٨- Foucault, "the art of telling the truth", P. 90.

١٩- ibid., P. 93.

C. L. R. James, **The Black Jacobins** (London: Allison and Busby,1980),PP. 290-1. ٢٠-

J. Habermas, "Modernity: an incomplet project", in H. Foster (ed.) **Postmodern Culture** (London: Pluto, 1985). ٢١-

M. de Certeau, "the historiographical operation", in his **The Writing of History,** T. conly (trans.) (New York: Columbia Universty Press, 1988), P.91. ٢٢-

L. Althusser, **Montesquieu, Rousseau, Marx** (London: Verso, 1972), P.78. ٢٣-

P. J. Bowler, **The Invention of Progress** (Oxford: Blackwell, 1990), ch. 4. ٢٤-

Gilroy, "one nation under a groove", P. 278. ٢٥-

C. West, "Race and social theory: toward a genealogical materialist analysis", in M. Davis, M. Marable, F. Pfeil and M. Sprinker (eds) **Toward a Rainbow Socialism** (London: Verso, 1987), PP. 86 ff. ٢٦-

C. west, **The American Evasion of Philosophy** (London: Macmillan, 1990), PP. 232-3. ٢٧-

G. Prakash, "post - Orientalist Third - World histories", **Comparative Studies in Society and History**, vol. 32, no. 2 (April 1990), P. 403. ٢٨-

٢٩- يشير روبرت يونغ أيضاً، فى **White Mythologies**، وبالتوافق مع سجالى، إلى أنّ اللحظة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية هى النقطة الحدّية، أو النصّ الحدّى، للحاجات الكليانية التى تتطلبها التاريخانية.

Foucault, **The History of Sexuality**, P. 150. ٣٠-

M. Foucault, **Foucault Live**, J. Johnston and S. lotringer (trans.) (New York: Semiotext (e), 1989), P. 269. ٣١-

B. Anderson, **Imagined Communities** (London: Verso, 1983), p. 136. ٣٢-

ibid., P. 137. ٣٣-

Ibid. -٣٤

ibid. -٣٥

P. Chatterjee, **Nationalist Thought and the Colonial World** (London: Zed, 1986), PP. 21-2. -٣٦

J. H. Smith and W. Kerrigan (eds) **Taking Chances: Derrida**, Psychoanalysis, Literature (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), P.27. -٣٧

A. Nandy, **The Intimate Enemy** (Delhi: Oxford University Press, 1983), P. 99. -٣٨

R. Williams, **Problems in Materialism and Culture** (London: Verso, 1980), P. 43. see also chapter 8, P. 149. -٣٩

S. Hall, **The Hard Road to Renewal** (London: Verso, 1988), PP. 10-11, 231-2. -٤٠

H. A. Baker, Jr, "Our lady: Sonia sanchez and the writing of a Black Renaissance", in H. L. Gates (ed.) **Reading Black, Reading Feminist** (New York: Meridian, 1990). -٤١

W. Benjamin, Understanding Brecht, S. Mitchell (trans.) (London: New Left Books, 1973), PP. 11-13. -٤٢

لقد سمحت لنفسى بتعديل بعض عبارات بنجامين على هواى وبإقحام مشكلة الحداثة فى وسط سجاله عن المسرح الملحمى. ولا أعتقد أننى قد أسأت تمثيل سجاله ذاك.

T. Morrison, "the ancestor as foundation", in M. Evans (ed.) **Black Women Writers** (London: Pluto, 1985), P. 343. -٤٣

T. Morrison, **Beloved** (London: Pluto, PP. 256-7. -٤٤

W. E. Du Bois, **The Souls of Black Folk** (New York: Signit Classics, 1969), P. 275. -٤٥

ibid., P. 271. -٤٦

المؤلف فى سطور:

هومى بابا

يُعَدُّ هومى ك. بابا واحداً من أرفع المفكرين فى أيامنا .وهو بلاشكّ عمود أساسى من أعمدة نظرية مابعد الكولنيالية ، إلى جانب إدوارد سعيد وجاياترى سبيڤاك ، حيث ينطبق على ثلاثتهم ماقاله عن سبيڤاك أحد زملائها من أنّها «تركيبة علمية قد تكون أفضل المتاح على وجه الأرض».

وُلدَ هومىِ بابا فى بومباى لأسرة تنتمى إلى طائفة فارسية قليلة العدد فى الهند . حاز شَهادة البَكالوريوس فى الفنون والآداب من جامعة بومباى وشهادتى الماجستِير والدكتوراه فى الفنون والآداب والفلسفة من كريست تشرش ، جامعة أكسفورد . درس فىِ عدد من الجامعات العالمية المهّمة مثل برنستن ، وبنسلفانيا، وسسكس . وهو الآن أستاذ فى كلية العلوم الإنسانية فى جامعة شيكاغو ، حيث يدرس فى قسمى الأدب الإنجليزى والفنون ، فضلاً عن كونه الهيئة الاستشارية فى معهد الفنّ المعاصر وعضو مجلس الإدارة فى المعهد الدولى للفنون البصرية ، وكلاهما فى لندن.

المترجم فى سطور:

- د. ثائر علي ديب
- سوريا / اللاذقية / ١٩٦٢
- عضو اتحاد الكتاب العرب / جمعية الترجمة
- يعمل فى مديرية التأليف والترجمة ، وزارة الثقافة - دمشق
- له العديد من الدراسات والأبحاث المنشورة فى الدوريات العربية
- كاتب مواظب فى الصحافة الثقافية والفكرية العربية
- شارك فى العديد من المؤتمرات العربية والدولية المعنية بقضايا الترجمة والعلوم
- الكتب المترجمة:

١- تأملات فى المنفى ، إدوارد سعيد ، دار الآداب - بيروت ، ٢٠٠٣

٢- ثقافة الطائفية : الجماعة والتاريخ والعنف فى لبنان القرن التاسع عشر ، أسامة مقدسى ، دار الآداب - بيروت ، ٢٠٠٣

٣- العلاج النفسى بين الشرق والغرب ، آلان واطس ، دار إيزيس ودار كنعان - دمشق ، ٢٠٠٣

٤- العقل المحيط : مستويات الوعى البشرى الثلاثة وكيف تصوغ حياتنا ، ستانيسلاف غروف ، دار إيزيس ودار كنعان - دمشق ، ٢٠٠٣

٥- العسل (رواية) ، زينة غندور ، دار الآداب - بيروت ٢٠٠٢

٦- كلود ليفى شتراوس ، إدموند ليتش ، وزارة الثقافة - دمشق ، ٢٠٠٢

٧- بؤس البنيوية ، ليونارد جاكسون ، وزارة الثقافة - دمشق ، ٢٠٠٢

٨- فكرة الثقافة ، تيرى إيغلتون ، دار الحوار - اللاذقية ، ٢٠٠١

٩- أوهام مابعد الحداثة ، تيرى إيغلتون ، دار الحوار - اللاذقية ٢٠٠٠

١٠- التزامن : العلم والأسطورة والألعبان ،آلان كومبس ومارك هولند ، دار إيزيس - دمشق ، ١٩٩٩

١١- سيرة الله ، جاك مايلز ، دار الحوار - اللاذقية ، ١٩٩٨

١٢- إنجيل الابن (رواية) ، نورمان ميلر ، ، دار الطليعة الجديدة - دمشق ، ١٩٩٨

١٣- نشوء الرواية ، إيان واط ، دار شرقيات - القاهرة ، ١٩٩٧

١٤- فرويد وبوذا ، إريك فروم ، دار نون - اللاذقية ، ١٩٩٦

١٥- التصوف البوذى والتحليل النفسى ، د.ت . سوزوكى ، دار الحوار - اللاذقية ، ١٩٩٦

١٦- نظرية الأدب ، تيرى إيغلتون ، وزارة الثقافة - دمشق ، ١٩٩٥

١٧- الحريم الفرويدى ، بول روزن ، دار كنعان - دمشق ، ١٩٩٥

١٨- الدافع الجنسى ، ثيودور رايك ، دار الحوار - اللاذقية ، ١٩٩٢

١٩- الحب بين الشهوة والأنا ، ثيودور رايك ، دار الحوار - اللاذقية ، ١٩٩٢

٢٠- البيت الذى شيده سويفت (مسرحية) ، غريغورى غورين ، وزارة الإعلام - الكويت ، سلسلة «من المسرح العالمى » (٢٥١) ، ١٩٩١

٢١- موسوعة تاريخ الأديان ، بالمشاركة ، دار علاء الدين ، دمشق ، ٢٠٠٣

٢٢- فرويد وغير الأوروبيين ، إدوارد سعيد بالمشاركة ، دار الآداب - بيروت ، ٢٠٠٣

أن تقرأ هومى بابا يعنى أن تعيش تلك اللحظات من الغرابة المقلقة، على الحدود ما بين الثقافات والأمم والهويات والعوالم، فى الممر الفاصل الواصل، على الجسر، فى منطقة "الهجنة"، و"التجاذب"، و"الانشطار، فى "الفترة الزمنية الفاصلة"، و"ما لا يقبل الترجمة"، فى" الخفاء"، و"العماء"، و"ما لا يُدْرَك"، وذلك كيما تستكشف أنَّ هذه اللحظات والأمكنة ذاتها هى زمنيات وفضاءات المعرفة، والإدراك، وقابلية الترجمة، حيث يجرى تفاوض الهوية، وتنبع المقاومة، وتدخل الجِدَّةُ العالم.

أن تقرأ هومى بابا يعنى أن تمضى حيث تأخذك تونى موريسون، ونادين غوردايمر، ومحمود درويش، وديريك والكوت، وعادل جوسَوالا والا، ونهضة هارلم... ويعنى أن تتواصل وتقطع - فى آنٍ واحد - مع فرانز فانون، وميشيل فوكو، وجاك لاكان، وجاك ديريدا، وإدوارد سعيد، وجوليا كريستيفا، وفريدريك جيمسون، وريتشارد رورتى، وجوزيف كونراد، وإ.م فوستر... وأن تتحرك مع نثره من ترينيداد، مروراً بالكونغو، ودلهى، والضفة الغربية، ولندن، ونيويورك، وتاهيتى.

وبهذا المعنى، فإنَّ كتابة بابا تهدف إلى إعادة مَوْقَعَة من يحتلّ الإنتاج الثقافى، فاتحًا فضاءً جديداً وزمنًا جديداً للنطق النقدى، حيث يعيد "الاختلاف الثقافى" الإفصاح عن محصلّة المعرفة من منظور موقع الأقلية الدالّ الذى يقاوم إضفاء الطابع الكليانى دون أن يكون محليًا أو خصوصيًا، والذى يمكن منه إنتاج أشدّ أشكال الثقافة استنطاقًا ومساءلة، وإعادة تقويم كامل الحداثة وما بعد الحداثة وما فيهما من عمايات حيال بنى القوة المتوضّعة ضمن آلياتهما فى الهيمنة.

المجلس الأعلى للثقافة
المشروع القومى للترجمة
الغلاف : هند سمير